

Ph. Pr.

715

36

VH.

Ph. pr. 715 ^{sb} = (11)

Krug

<36604732280015

<36604732280015

Bayer. Staatsbibliothek

A p h o r i s m e n

E R S T E

Philosophie des Rechts

VON

Wilhelm Traugott König



E r s t e

Leipzig, Druck und Verlagsanstalt von
Theodor Neumann, Neudamm

Leipzig

Verlag von C. Neumann, Neudamm

1861

V o r r e d e.

Wenn irgend ein Theil der Philosophie den unvollkommenen Zustand dieser Wissenschaft beweist, so ist es die rationale Rechtslehre oder das sogenannte Naturrecht. Auf keinen Theil der Philosophie haben in den neuesten Zeiten so Viele ihren Fleiß verwendet, als gerade auf diesen, vermuthlich wegen des mit ihm verknüpften Zeitinteresse's; aber auch

in keinem Theile der Philosophie ist die Uneinigkeit der Bauleute größer und fühlbarer, als gerade in diesem, vielleicht weil eben jenes Interesse dem vorurtheilsfreyen Nachforschen hinderlich war, und bald auf unsichere Prinzipien im analytischen, bald auf falsche Resultate im synthetischen Gange der Untersuchung leitete; daher selbst derjenige philosophische Rechtslehrer, der in dieser Wissenschaft unstreitig das meiste Licht angezündet hat, gesteht, manche Abschnitte derselben mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet zu haben, weil sie eben jetzt so vielen Diskussionen unterworfen und dennoch so wichtig seyen, daß sie den

v

Aufschub des entscheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen könnten. Indessen dünkt mich sey es eben wegen der vielen Diskussio- nen über so wichtige Dinge Pflicht des philosophischen Rechtslehrers, nicht erst abzuwarten, was aus jenen vagen Diskussionen herauskomme, sondern denselben eine zum Ziele führende Richtung und so dem diskutirenden Publikum Anleitung zu geben, daß es bald möglichst mit sich selbst einig werde. Jene Maxime mag ein ganz dienliches Verwahrungsmittel vor gewissen Folgen eines der Parteyfucht nicht schmeichelnden Urtheils seyn; ob sie aber auch ein heilfames Beförderungsmittel

tel der Erkenntniß des Wahren und Guten sey, ist eine Frage, die der geneigte Leser sich selbst beantworten mag.

Die Absicht des Verfassers bey Herausgabe gegenwärtiger Aphorismen geht nun dahin, nicht ein vollständiges System des natürlichen Rechts aufzustellen, sondern bloß die wichtigsten und streitbarsten Rechtsmaterien einer neuen ausführlichen Prüfung zu unterwerfen, und dadurch die mannichfaltigen bisher darüber angestellten Untersuchungen theils zu berichtigen theils zu bestätigen. Er ist dabey ganz seinem eignen Jdeengange gefolgt und hat

auf die Gedanken Andrer nur dann Rücksicht genommen, wenn ihn sein eigener Jdeengang darauf hinführte, ohne jedoch anzugeben, wem er hier beypflichte oder wen er dort bestreite, da solche Angaben für den aufmerksamen mit der Literatur des Naturrechts bekannten Leser überflüssig, für andre Leser aber diese Aphorismen nicht geschrieben sind. Ob es dem Verfasser gelungen sey, die erheblichsten Streitfragen des Naturrechts auf diese Art, wenn auch nicht ganz zu entscheiden, doch der Entscheidung merklich näher zu bringen, mögen Andre bestimmen. Er bittet nur um Unparteylichkeit und Aufmerksamkeit, und

x

selbstständiges Ganzes aus; daher
derselbe auch unabhängig von den
andern Bänden der öffentlichen Be-
urtheilung der Kunstrichter fähig ist.

Wittenberg, im August, 1799.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

B a n d I.

- Absch. 1.* Vorläufige Erörterung des
Rechtsbegriffs. S. 3—14.
- Absch. 2.* Nähere Bestimmung des
Rechtsbegriffs, als Vor-
bereitung zur Deduktion
des Rechtsprinzips. . . . S. 15—26.
- Absch. 3.* Deduktion des Rechtsprin-
zips. S. 27—77.
- Absch. 4.* Verhältniß des Rechtsgefe-
tzes zum Sittengesetze. S. 78—111.
- Absch. 5.* Verhältniß des Naturrechts
zum positiven Rechte. S. 112—128.
- Absch. 6.* Systematische Übersicht der
Theile des Naturrechts. S. 129—170.
-

Apollonien

1802

Philosophie des Rechts.

von A. A. A.

ERSTER ABSCHNITT.

Vorläufige Erörterung

des

Rechtsbegriffs.

I.

Der *Rechtsbegriff* ist ein *praktischer*
Begriff im weitern Sinne.

Praktisch im weitern Sinne heißt alles, was sich auf die Zwecke eines vernünftigen Wesens bezieht — z. B. *praktische Geometrie*. Die Zwecke werden realisirt durch *Handeln*, es sey durch positives Handeln, ein Thun, oder negatives Handeln, ein Lassen. Ein Be-

griff heißt also *praktisch* im weitern Sinne, wiefern er sich auf das Handeln überhaupt bezieht. Nun drückt der Begriff des Rechts eine gewisse dem Handeln zukommende Bestimmung aus, oder, welches eben so viel heißt, ein Prädikat der Person in Beziehung auf ihr Handeln, indem man sagt, es sey ein Recht da, auf gewisse Weise zu handeln, oder, welches eben so viel heißt, man habe ein Recht, etwas zu thun oder zu lassen. Mithin ist der Rechtsbegriff ein *praktischer* Begriff im weitern Sinne.

Anmerkung.

Dafs der Rechtsbegriff auch im engern Sinne des Worts *praktisch* sey, (d. h. sich auf das freye oder durch Freyheitsgesetze bestimmbare Handeln beziehe), wird zu Anfange des zweyten Abschnitts dargethan werden. Hier war es uns nur um die Bezeichnung des Gebiets des Rechtsbegriffs im Allgemeinen zu thun, um gewisse vorläufige Merkmale desselben aufzufinden.

2.

Dem Handeln kommen *viererley* Bestimmungen zu, welche die Sprache durch die Worte: *Können*, *Müssen*, *Dürfen*, und *Sollen*, bezeichnet.

Das Handeln, die Thätigkeit eines vernünftigen Wesens, kann theils als etwas *Physisches*, theils als etwas *Moralisches* betrachtet werden. In jener Hinsicht sagt man: Ich *kann*, oder ich *muss*; in dieser: Ich *darf*, oder ich *soll*.

3.

Das *Können* zeigt eine *physische Möglichkeit* an.

Ich *kann*, wenn mein Zweck durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen für mich realisirbar ist. Es ist *physisch möglich*, zu gehen, wenn man gesunde Füße hat und nicht gefesselt ist.

Das *Müssen* zeigt eine *physische*
Nothwendigkeit an.

Ich *muß*, wenn ich durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen genöthigt bin, etwas zu thun oder zu lassen. Es ist *physisch nothwendig*, daß der Gefesselte im Kerker bleibe, wenn er nicht sich loszumachen und die Thüren zu öffnen vermag.

Das *Dürfen* zeigt eine *moralische*
Möglichkeit an.

Ich *darf*, wenn mir durch Freyheitsgesetze erlaubt ist, einen gewissen Zweck zu realisiren. Es ist *moralisch möglich*, mir ein Haus zu kaufen, und es zu meinem Eigenthume zu machen.

6.

Das *Sollen* zeigt eine *moralische*
Nothwendigkeit an.

Ich *soll*, wenn ich durch Freyheits-
gesetze verpflichtet bin, einen gewissen
Zweck zu realisiren. Es ist *moralisch*
nothwendig, seine Gesundheit zu erhal-
ten, oder einen Nothleidenden zu unter-
stützen.

7.

Das *Recht* bedeutet nicht ein
Können. (3).

Ich *kann*, was ich vermag, oder wo-
zu ich Kraft genug habe. So *kann* der
Starke und Bewaffnete einen schwachen
und wehrlosen Wanderer auf der Straße
umbringen und berauben; aber er hat
kein *Recht* dazu.

Anmerkung.

Alle, welche unter dem *Jus naturae*
ein Recht verstehen, *quod natura ani-*

malia docuit, oder ipsas naturae leges, s. regulas, secundum quas omnia fiunt, h. e. ipsam naturae potentiam — und alle, welche ein Recht des Stärkern annehmen, müssen, wenn sie konsequent seyn wollen, unter dem Rechte ein bloßes Können verstehen, wo dann von Allem, was jemals geschehen ist, noch geschieht und in alle Ewigkeit geschehen wird, gesagt werden kann: Von Rechts wegen, denn es ist physisch möglich, es kann oder konnte geschehen.

8.

Das *Recht* bedeutet nicht ein *Müssen*. (4).

Ich *muß*, wozu ich gezwungen bin. Jeder hat das *Recht*, von seinem Eigenthume etwas zu verschenken; aber er *muß* es nicht.

Anmerkung.

Wer das *Naturrecht* für ein *Recht der Natur* (7. A.), alles also, was *nach*

Gesetzen der Natur geschieht, für *rechtmässig* hält, der muß eigentlich das *Rechtmässige* nicht bloß für *physisch möglich*, sondern sogar für *physisch nothwendig* halten. Denn alles, was nach Naturgesetzen *geschieht*, das *musste* geschehen.

9.

Das *Recht* bedeutet auch nicht ein *Sollen*. (6).

Ich *soll*, was mir geboten ist, das *Recht* an sich aber ist nichts Gebotenes. So habe ich das *Recht*, in meinem Zimmer auf und nieder zu gehen; aber darum *soll* ich es noch nicht; vielmehr habe ich auch das *Recht*, mich in demselben nieder zu setzen. In vielen Fällen dagegen *soll nicht* das geschehen, wozu doch ein *Recht* vorhanden ist, sondern das gerade Gegentheil. Ich habe ein *Recht*, Zahlung zur gesetzten Zeit zu fordern, wenn ich das Geld auch nicht brauche und der Schuldner dadurch mit seiner

ganzen Familie in das tiefste Elend gestürzt würde; aber ich *soll nicht* in diesem Falle Zahlung fodern, ich *soll* ihm wohl gar die ganze Schuld erlassen.

Anmerkung.

Wer das oberste Rechtsprinzip in der Form eines *Imperativs* aufstellt, muß, wenn er konsequent seyn will, das *Recht* für ein *Sollen*, mithin *Pflicht* und *Recht* für identische Begriffe halten. Denn das Rechtsprinzip soll unmittelbar durch sich selbst das Handeln, wiefern es unter die Rechtsform paßt, bestimmen. Welches Handeln aber durch einen *Imperativ* unmittelbar bestimmt ist, das *soll* geschehen, das ist *Pflicht*; denn es ist *geboten*.

10.

Das *Recht* bedeutet ein *Dürfen*. (5).

Ich *darf*, was mir erlaubt ist. Ich habe das *Recht*, meinen Acker zu pflügen, zu besäen und abzuernnden, heißt, ich *darf* es thun. Oder ich gebe dir

das *Recht*, mein Haus zu bewohnen, heißt, du darfst es thun — *per me licet*.

11.

Das *Recht* bedeutet nicht ein *Dürfen* in jeder Hinsicht, oder jede Art der *moralischen Möglichkeit*. (10. u. 5.)

Ich *darf* Zahlung zur bestimmten Zeit von einem Andern fodern, wenn er mein Schuldner ist, und zur bestimmten Zeit Zahlung versprochen hat, heißt, es ist *moralisch möglich*, ich habe ein *Recht* dazu. Aber dennoch ich *darf nicht* sie fodern, wenn die Umstände des Schuldners Nachsicht und Schonung heißen, heißt, es ist *moralisch unmöglich*, die *Pflicht* gebietet diese Nachsicht und Schonung (9). Nun kann etwas in einerley Hinsicht oder auf einerley Art nicht zugleich *moralisch möglich* und *moralisch unmöglich* seyn. Also kann das *Recht* nur eine gewisse Art der *mora-*

lischen Möglichkeit, nur ein *Dürfen* in gewisser Hinsicht bedeuten.

12.

Das *Recht* bedeutet nur ein äußeres *Dürfen* oder eine äußere *moralische Möglichkeit* des Thuns und Lassens.

In Ansehung dessen, was das Vernunftwesen in unmittelbarer Beziehung *auf sich selbst* thut oder läßt, bezieht sich der Rechtsbegriff auf das Handeln, *nicht* wieferne das Vernunftwesen *sich selbst* zum Gesetze macht, eine gewisse Handlungsweise gegen sich selbst zu beobachten, sondern, wiefern es *andern Vernunftwesen* zum Gesetze macht, eine gewisse Handlungsweise des Vernunftwesens gegen sich selbst *nicht* zu hindern. — In Ansehung dessen aber, was das Vernunftwesen in unmittelbarer Beziehung *auf andre Vernunftwesen* thut oder läßt, bezieht sich der Rechtsbegriff auf das Handeln, *nicht*, wieferne das Vernunft-

wesen eine gewisse Handlungsweise gegen andre Vernunftwesen zu *äussern verbunden* ist, *sondern*, wiefern es eine gewisse Handlungsweise von ihnen zu *fodern*, mithin selbst auf gewisse Weise gegen sie zu handeln *befugt* ist.

Anmerkung 1.

Ich habe das *Recht*, meine Gesundheit zu vernachlässigen, heisst bloß, es *darf mich niemand daran hindern*, ich *darf es äusserlich*; obgleich ich nicht *innerlich* darf, mein *Gewissen* es verbietet. — Ich habe ein *Recht*, den Schuldner zu drücken, heisst bloß, ich bin *befugt*, Zahlung ohne Nachsicht und Schonung von ihm zu *fodern*, wiefern er selbst und jeder Andre es *nicht hindern darf*, ich *darf es äusserlich*; obgleich das *Gewissen* es untersagt, ich also *innerlich* nicht darf.

Anmerkung 2.

Das *Recht* ist also von dem, was *recht* ist, und das *Unrecht* von dem, was

unrecht ist, sehr weit verschieden; wie in der Folge sich noch deutlicher zeigen wird. Nur die deutsche Sprache konnte zur Verwechslung dieser wesentlich unterschiedenen Begriffe Anlaß geben; in der lateinischen ist *jus* und *rectum*, *injuria* und *pravum* schon durch die Ausdrücke hinlänglich unterschieden. Das *Unrecht* (*injuria*) kann nie *recht* (*rectum*) seyn; wohl aber kann das *Recht* (*jus*), wenn es ohne Rücksicht auf die innere Gesetzgebung des Gewissens ausgeübt wird, *unrecht* (*pravum*, nicht *injuria*) seyn. Wenn man also sagt: *summum jus summa injuria*, so ist hier offenbar das *Unrecht* (*injuria*) und das *Unrechte* (*pravum*) verwechselt, oder das Wort *injuria* ist in verschiedener Bedeutung zu nehmen, wie sich in der Folge ebenfalls zeigen wird.

ZWEYTER ABSCHNITT.

Nähere Bestimmung des Rechtsbegriffs

als

Vorbereitung zur Deduktion

des

R e c h t s p r i n z i p s.

13.

Der *Rechtsbegriff* ist nicht bloß *praktisch* im weitern (1), sondern auch im engern Sinne; mithin ein *moralischer* Begriff.

Praktisch im engern Sinne heißt das, was sich auf die Zwecke eines vernünftigen Wesens bezieht, wiefern sie durch Freyheit oder nach Freyheitsgesetzen realisirt werden. Alles aber, was sich auf die Freyheit bezieht, heißt *moralisch* — z. B. *praktische Philosophie* =

Moralphilosophie. Da nun der Begriff des *Rechts* eine gewisse Art des *Dürfens* oder der *moralischen Möglichkeit* bedeutet (10. u. 12.): so ist er ein *praktischer* Begriff im engern Sinne, oder ein *moralischer* Begriff.

Anmerkung.

Da man in Hinsicht des Begriffs des *Moralischen* eine dreyfache Bedeutung dieses Worts unterscheidet, nämlich eine weitere, wo das *Moralische* dem *Physischen*, eine engere, wo das *Moralische* dem *Immoralischen*, und eine engste, wo das *Moralische* dem *Legalen* entgegensteht: so bemerken wir nur noch, daß wir den Begriff des *Moralischen* hier in weiterer Bedeutung dieses Worts nehmen. Die engere und engste Bedeutung desselben gehört lediglich in die *Ethik*, wieferne sie der Rechtslehre entgegensteht, mithin eigentliche *Tugendlehre* ist.

Der *Rechtsbegriff* findet nur unter der Bedingung eine bestimmte Anwendung, daß mehre Vernunftwesen *neben einander existiren* und dadurch in ein *wechselseitiges Verhältniß* treten.

Jedes Vernunftwesen legt sich gewisse Rechte bey, aber es legt sich dieselben nur bey, wiefern es sich in Beziehung auf andre Vernunftwesen und diese in Beziehung auf sich, mithin sich in einem wechselseitigen Verhältnisse mit ihnen denkt. Daher bedeutet das Recht auch nur ein äußeres Dürfen (12). — Setzet, es befinden sich auf einer Insel zwey einzelne Menschen, deren Vernunft durch sich selbst schon einen gewissen Grad der Entwicklung und Ausbildung erlangt habe, die aber von einander und überhaupt vom Daseyn andrer Menschen außer ihnen nichts wissen. (Wir setzen nur einen logisch möglichen Fall; denn realiter

ist es nicht möglich, daß die Vernunft eines Menschen, ohne vom Daseyn anderer Menschen etwas zu wissen, sich nur einiger Maßen entwickeln und ausbilden könnte. Der Anfangspunkt der Entwicklung der Vernunft ist der erste Augenblick, wo der Mensch sich selbst, sein *Ich* denkt; diess kann er aber nicht denken ohne ein *Du*). So lange Beyde in diesem Zustande leben, wird das Bewußtseyn ihres Rechts, der Gedanke, daß ihnen Rechte zukommen, nie in ihnen erwachen. Nun setzet, daß Beyde durch einen Zufall auf einander stoßen, etwa auf der Jagd, indem sie aus einer Quelle schöpfen wollen, um ihren Durst zu löschen: so wird in ihnen augenblicklich der Gedanke rege werden: Das ist ein Wesen, wie *Ich*. Sie werden, statt, wie vernunftlose Thiere, zu einander zu laufen und gemeinschaftlich aus der Quelle zu trinken, um sofort wieder von einander zu laufen, beym ersten Anblicke vor einander zurückbeben. Was ist nun dieses *Zurückbeben*? Keineswegs eine phy-

sische Furcht, sondern, wenn ich so sagen darf, eine *moralische*. Jeder wird sich bewußt, daß er den Andern nicht antaſten *dürfe*, daß aber auch der Andre ihn ſelbſt nicht antaſten *dürfe*, daß alſo jeder aus der Quelle *ungehindert* ſchöpfen *dürfe*. Dieſes *Dürfen* mit dem ihm entſprechenden *Nicht - Dürfen* iſt nichts anders als der Rechtsbegriff, der ſich in dieſem Augenblicke in ihnen, obwohl in der konkreteſten Form und ohne alle logiſche Klarheit, entwickelt hat. Dieſer Begriff hat daher auch nur reelle Bedeutung oder Anwendbarkeit, wann mehrere Vernunftweſen neben einander exiſtiren, und in wechſelſeitigem Verhältniſſe ſtehen.

A n m e r k u n g .

Schon dadurch unterſcheidet ſich der *Pflichtbegriff*, (ob er wohl, wie die Folge lehren wird, mit dem Rechtsbegriffe ſo genau zuſammenhangt, daß er in einer Rechtslehre gar nicht umgangen werden kann,) weſentlich vom *Rechtsbegriffe*,

dafs jener in einem gewissen Theile seiner Sphäre auch auf den ganz isolirten Menschen wirklich anwendbar ist. Dieser hat die *Pflicht*, seinen Körper zu ernähren; dafs er auch das *Recht* dazu habe, kann man eigentlich nicht eher sagen, als bis ein zweyter Mensch neben ihm ist, der auch seinen Körper ernähren will.

15.

Das wechselseitige Verhältnifs der Vernunftwesen, worauf sich der *Rechtsbegriff* bezieht, ist das *freye Wirken derselben neben einander und auf einander*, oder die *gegenseitige* (unmittelbare oder mittelbare) *Berührung im Raume*.

Jedes Vernunftwesen will *thätig* seyn — seine Zwecke realisiren; und will *frey* thätig seyn — sich bey Realisirung seiner Zwecke durch keine äussere Macht beschränken lassen. Wenn aber mehre

Vernunftwesen im Raume neben einander sind: so haben alle den *gleichen* Willen. Und da ein Vernunftwesen dem andern, wie jedes äüßere Objekt, auch als *Mittel für seine Zwecke* dienen kann: so wollen sie nicht bloß *neben einander*, sondern auch *auf einander* wirken, z. B. einander ihre Gedanken und Empfindungen mittheilen, durch einander diejenigen Zwecke realisiren, welche sie durch ihre isolirte Kraft nicht erreichen können. Der *Rechtsbegriff*, als Begriff einer *äußern moralischen Möglichkeit* des Thuns und Lassens (12), wird also auslagen, *wiefern Vernunftwesen frey neben einander und auf einander wirken dürfen.*

Anmerkung.

Wie kommt das Vernunftwesen dazu, *mehre* Vernunftwesen außer sich anzunehmen? sich und andre Vernunftwesen als *räumliche Objekte* zu denken? sich und andern Vernunftwesen einen *materiellen Leib* beyzulegen, durch welchen

sie sich wechselseitig unmittelbar affizieren können? außer dieser gröbern Materie aber noch eine feinere, *Licht* und *Luft*, anzunehmen, durch welche sie einander mittelbar affizieren können? — Diese Fragen hat ein berühmter Philosoph in seinem *Naturrechte* zu beantworten und alles *a priori* zu deduziren gesucht. Man hat ihn deshalb verlacht. Allein in der Sache selbst liegt nichts Lächerliches. Eine *Transszendentalphilosophie*, besonders eine *idealistische*, muß jene Fragen zu beantworten und alles *a priori* zu deduziren suchen. Nur war das *Naturrecht* nicht der Ort dieser Dedukzion. (*Sed nunc non erat his locus*). Sobald man sich auf dem Gebiete des *Naturrechts* befindet, befindet man sich auf dem Gebiete des *Praktischen*. Auf diesem Gebiete aber ist das Daseyn mehrerer Vernunftwesen, das Daseyn ihres körperlichen Organs, das Daseyn des Lichts und der Luft, eine völlig ausgemachte Sache. Im *Naturrechte* danach fragen zu wollen, ist nicht viel besser, als wenn jemand,

der mit sehenden Augen bey hellem Mit-
 tage in ein mit großer Gesellschaft ange-
 fülltes Zimmer träte, erst noch unterfu-
 chen wollte, ob Menschen, und Licht
 und Luft in dem Zimmer seyen. Wir
 überlassen also jene Fragen billig der
Transzendentalphilosophie selbst zur Be-
 antwortung, und setzen auf dem Felde,
 wo wir uns jetzt befinden, voraus, daß
 alles, was Bedingung der Substistenz ver-
 nünftiger Wesen in der Sinnenwelt und
 ihrer allseitigen Wirkksamkeit neben ein-
 ander und auf einander ist, auch wirk-
 lich vorhanden sey. Die Rechtslehre ist
realistisch, weil sie *praktisch* ist.

Der *Begriff des Rechtes* überhaupt ist die Vorstellung von der Bedingung, unter welcher das freye Handeln vernünftiger Wesen neben einander und auf einander beyfammen möglich ist, und bezieht sich daher bloß auf die *äußere Einstimmung* oder *Gesetzmäßigkeit* des *wechselseitigen Freyheitsgebrauchs vernünftiger Wesen*.

Von dem *Begriffe des Rechtes* (überhaupt) ist unterschieden der *Begriff eines Rechtes* (insonderheit). Dieser ist die Vorstellung von der *Anwendung* jener Bedingung auf das, sich auf einen *bestimmten* Gegenstand beziehende, freye Handeln eines vernünftigen Wesens, mithin ein *Prädikat des Letzten*, wiefern ihm eine gewisse Handlungsweise äußerlich gestattet werden muß. (*Ich habe* oder *Du hast* ein Recht, z. B. das

Schank - und Gastrecht.) Ein *Recht* heisst daher auch *Befugniss*, indem *Befugniss* das Recht in subjektiver Hinsicht, d. h. in Bestimmter Beziehung auf eine gewisse Handlungsweise eines vernünftigen Wesens bedeutet. (Ich bin, oder Du bist *befugt*, zu schenken und zu gastiren.) Wenn nun der Rechtsbegriff auf obige Art richtig bestimmt ist, so weiter bisher bestimmt werden konnte: so folgt, dass bey der Frage nach dem *Rechte* in Ansehung einer gewissen Handlung weder auf die *Maxime des Willens*, ob sie zu einem allgemeinen Gesetze tauglich war oder nicht, noch auf die *Triebfeder des Willens*, ob aus Achtung gegen das Gesetz gehandelt wurde oder nicht, mithin auf die *Moralität* des Verhaltens, sowohl wieferne sie der *Immoralität*, als wieferne sie der *Legalität* entgegensteht, ganz und gar nicht gesehen werde. Es wird also nicht gefragt, ob das Handeln *innerlich* (in Ansehung der Gesinnung des Handelnden, d. h. der *Maxime* und *Triebfeder*) mit dem *Vernunftgebote* zu-

sammenstimme, sondern ob es *äußerlich* (in Ansehung der nothwendigen Wechselwirkung vernünftiger Wesen) *mit der Freyheit Aller* zusammenstimme. Diese Zusammenstimmung, das Recht, kann daher bey der feindfeeligsten und lieblosesten Gesinnung gegen Andre statt finden; diese Gesinnung kann sogar in das Verhalten übergehen; man kann den Andern im tiefsten Elende hülflos lassen, man kann ihn wohl selbst hineinstürzen und endlich darin umkommen lassen, und dennoch ein *rechtlicher* (obwohl kein *rechtschaffener*) Mann seyn. Jener Ausdruck bezieht sich bloß auf das *Recht* (*jus*), dieser auf das *Rechte* (*rectum*). (12. A. 2).

DRITTER ABSCHNITT.

D e d u k z i o n d e s R e c h t s p r i n z i p s.

17.

Unter dem *Rechtsprinzip* kann man entweder den *Grund des Rechtes selbst*, oder den *Grund der Rechtserkenntniss* verstehen. Nur in der letzten Rücksicht ist eine *Deduktion des Rechtsprinzips* möglich.

Der *Grund des Rechtes selbst* (*principium essendi*) ist dasjenige in der menschlichen Natur, wovon es abhängt, daß überhaupt das Recht statt findet. Der *Grund der Rechtserkenntniss* hingegen (*principium cognoscendi*) ist dasjenige im menschlichen Wissen, wovon es ab-

hangt, daß man etwas als ein Recht beurtheilt. Jener Grund läßt sich nicht *deduziren* (von etwas Anderem ableiten), sondern bloß nachweisen, daß er in der menschlichen Natur angetroffen werde, und Bedingung des Rechtes sey. Dieser läßt sich *deduziren*, wenn und wiefern aus dem nachgewiesenen Grunde des Rechts ein bestimmter Grund der Erkennbarkeit des Rechts abgeleitet wird. Das Rechtsprinzip in dieser Hinsicht ist daher ein in das System des menschlichen Wissens gehöriger *Satz*, unter welchem alles, worauf der Begriff des Rechts angewandt werden soll, subsumirt werden muß. Man kann es also zum Unterschiede von dem *Grunde* des Rechts den *Grundsatz* des Rechts nennen, welcher daher zugleich *erster Grundsatz der Rechtswissenschaft* seyn muß.

Der *Grund des Rechtes selbst* ist die
vernünftige Natur des Menschen
oder seine *Persönlichkeit*.

Ein *vernünftiges Wesen* (in praktischer Hinsicht) ist ein solches, das sich selbst seine Zwecke zu setzen vermag. Es hat den Zweck seines Thuns und Lassens in sich selbst; es ist *Selbstzweck*; es ist *Person*. Ein vernunftloses Wesen ist des Zweckbegriffs gar nicht fähig; es kann sich also seine Zwecke auch nicht selbst setzen. Hat seine Thätigkeit einen Zweck, so hat sie denselben bloß für ein vernünftiges Wesen, das den Zweckbegriff auf dasselbe überträgt, es durch denselben denkt und nach demselben behandelt; es ist *Mittel* für einen fremden Zweck; es ist *Sache*.

Ein vernünftiges Wesen will, so gewiß es Selbstzweck, Person ist, und sich als solche denkt, auch als solche behandelt seyn von andern vernünftigen Wesen; es will seine Kraft *frey*, d. h. unge-

hindert von der Kraft andrer Vernunftwesen brauchen zur Realisirung seiner selbst-eigenen Zwecke. Es fodert, daß ihm ein solcher Freyheitsgebrauch von allen vernünftigen Wesen, mit denen es in Wechselwirkung steht, zugestanden und gestattet werde, und gesteht zu und gestattet durch eben diese Foderung denselben Freyheitsgebrauch auch allen andern Vernunftwesen. Dieses allgemeine Gestattet-seyn des ungehinderten Freyheitsgebrauchs ist nichts anders, als ein *äußeres Dürfen*, das *Recht*. Das Recht gründet sich also lediglich auf die *Vernünftigkeit* oder *Persönlichkeit*, und geht aus derselben unmittelbar hervor.

Anmerkung.

Ein vernunftloses Wesen hat daher gar keine Rechte, und kann keine haben. Es kann jene Anforderung, als Selbstzweck behandelt zu werden, gar nicht machen, weil es nicht Selbstzweck, nicht einmal der Vorstellung seiner selbst als Zweck fähig ist; es ist also auch des

Begriffs von einem Dürfen, oder einem Rechte gar nicht fähig, und folglich kann ihm auch kein Recht zukommen.

19.

Der *Grundsatz des Rechtes* muß ein *reiner, praktischer, formaler* Grundsatz seyn.

Erstlich: er muß *rein* seyn. Denn er bezieht sich auf etwas, was aus der vernünftigen Natur des Menschen unmittelbar hervorgeht (18); mithin muß auch der Grundsatz, wodurch dieses Etwas in Hinsicht seiner Erkennbarkeit bestimmt ist, ein Erzeugniß der Vernunft seyn, dem nichts von Erfahrung oder sinnlicher Erkenntniß beygemischt ist. Wie könnte auch der Rechtsgrundsatz aus der Erfahrung entlehnt seyn, da eben alle Erfahrung, wieferne sie die Handlungen vernünftiger Wesen umfaßt, nach demselben beurtheilt werden soll!

Zweytens: er muß *praktisch* seyn. Denn er bezieht sich auf einen Begriff,

der selbst praktisch ist (1 u. 13); er muß also entweder ein Dürfen (5) oder ein Sollen (6) auslagen. Er ist nur insoferne *theoretisch*, wieferne durch ihn die Erkenntniß eines gewissen Objektes, nämlich des Rechts, bestimmt ist; da aber dieses Objekt etwas Praktisches ist: so ist die Erkenntniß selbst eine praktische, d. h. eine das freye Handeln, nicht das bloße Wissen bestimmende.

Drittens: er muß *formal* seyn. Denn er soll bloß die allgemeine Bedingung vorseetzen, unter welcher irgend etwas, was es auch sey, als Recht beurtheilt werden könne, mithin die bloße *Rechtsform* durch eine allgemeine Regel bestimmen, um die Gegenstände des Willens, welche als *Rechtsmaterie* angesehen werden sollen, unter diese Regel subsumiren zu können. Sollte er material seyn, mithin die Rechtsmaterie selbst bestimmen, so müßte es ein *allgemeines materiales Merkmal des Rechts* geben. Um dieses aufzufinden, müßte ich alle mögliche Materie des Rechts kennen. Dies würde
aber

aber nur durch *Erfahrung* möglich seyn; wodurch der Grundsatz *empirisch* würde. Durch Erfahrung kann aber auch nicht einmal die absolute Totalität eines Begriffs erreicht werden, weil die Erfahrungserkenntnis auf bloßer Induktion beruht, welche nur eine relative Vollständigkeit gewährt; man könnte also nicht wissen, ob nicht außer der gefundenen Rechtsmaterie es noch andre Objekte des Rechts geben möchte, obgleich jenes Merkmal nicht an ihnen angetroffen würde.

Anmerkung. 1.

Sollte z. B. das *Angenehme* (was dem Glückseligkeitstriebe angemessen ist), oder das *Nützliche* (was dem Vollkommenheitstriebe angemessen ist), Merkmal des Rechts seyn: so würde daraus folgen, daß ich kein Recht hätte, etwas zu thun, was meine Glückseligkeit oder Vollkommenheit störte, oder etwas zu lassen, was Beydes beförderte, z. B. kein Recht, mein Vermögen zu verschwenden, oder meine Ge-

fundheit zu zerstören. Nun sagt mir zwar mein Gewissen, daß ich dieß nicht thun soll; aber zugleich bin ich mir bewußt, daß, wenn ich es dennoch thun will, niemand mich daran zu hindern befugt sey. Mithin kann auch etwas Materie des Rechts seyn, worauf das Merkmal des Angenehmen oder Nützlichen nicht anwendbar ist.

Anmerkung 2.

Eben darum kann auch das *Schlecht-hin-Gute*, wiefern es Obiekt des Willens eines vernünftigen Wesens ist oder seyn soll, nicht ausschließende Materie des Rechts seyn. Denn es läßt sich auch ein Recht zu Handlungen denken, die immoralisch sind, der (Tugend-) Pflicht widerstreiten. Ich kann z. B. dem niedrigsten Geitze, der Heucheley, der Wollust ergeben seyn, ohne daß mich jemand daran hindern darf, wenn er es auch könnte.

Der Grundsatz des Rechts ist ein Gesetz des Willens, das bloß eine gewisse Sphäre der äussern Wirklichkeit eines Vernunftwesens bestimmt, das ein Vernunftwesen sich selbst und jedem andern Vernunftwesen giebt, wiefern es mit ihm in Wechselwirkung steht, das aber kein Imperativ, sondern ein bloßer Permissiv ist.

Jeder praktische Grundsatz ist für den Willen ein Gesetz, d. h. eine Norm des freyen Handelns, ein möglicher Bestimmungsgrund der Willkür. Da nun der Grundsatz des Rechts praktisch ist (19), so kann man ihn auch das *Rechtsgesetz* nennen.

Dieses Gesetz bestimmt aber nicht die innere Handlungsweise eines Vernunftwesens, die Maxime und Triebfeder seines Willens (16), sondern bloß die *äussere*

Handlungsweise desselben, d. h. es weist ihm eine gewisse Sphäre an, innerhalb welcher sein freyes Würgen nicht gehindert werden darf.

Dieses Gesetz giebt daher das Vernunftwesen zwar zunächst sich selbst, zugleich aber auch allen *andern* Vernunftwesen vermöge der *Selbstständigkeit*, die ihm als Selbstzweck oder Person zukommt (18), indem es ihrem Freyheitsgebrauche eine gewisse *Gränze* setzt, damit sein eigener Freyheitsgebrauch eine bestimmte *Sphäre* habe.

Es ist folglich ursprünglich kein *Imperativ* (*lex praeceptiva*), indem das *Recht* kein *Sollen* bedeutet (9), sondern ein *Permissiv* (*lex permissiva*), indem es bestimmt, was jedes Vernunftwesen in Beziehung auf das *andre* thun oder lassen *dürfe*, oder was jedem innerhalb der Sphäre seiner Wirkksamkeit *äußerlich erlaubt* sey (10).

21.

Wenn das Recht die Bedingung ist, unter welcher das freye Handeln vernünftiger Wesen neben einander und auf einander beyfammen möglich ist (16); so muß das *Rechtsgesetz* urfprünglich in folgender Formel enthalten seyn: *Du darfst äußerlich alles thun und lassen, wobey der äußere Freyheitsgebrauch jedes andern vernünftigen Wesens bestehen kann — oder, welches eben so viel heißt: Du hast das Recht, alles zu thun und zu lassen, wobey jedes Vernunftwesen als Selbstzweck äußerlich gedacht werden kann.*

Das freye Handeln vernünftiger Wesen neben einander und auf einander ist nur unter der Bedingung beyfammen möglich, daß jedes Vernunftwesen eine be-

stimmte Sphäre habe, innerhalb welcher es frey handle, weil außerdem der Freyheitsgebrauch des Einen den Freyheitsgebrauch des Andern vernichten würde. Die Sphäre des Freyheitsgebrauchs des Einen ist also bestimmt durch den Freyheitsgebrauch des Andern, weil jeder Selbstzweck seyn will, so daß beyde Sphären einander ausschliessen, und sich wechselseitig begränzen. (Jeder Mensch darf z. B. einen bestimmten Platz auf der Erdoberfläche ausschliessend einnehmen, bestimmte Gegenstände der Natur ausschliessend für sich gebrauchen, weil er sonst als Mensch gar nicht subsistiren, für ihn gar kein Freyheitsgebrauch statt finden könnte). Innerhalb dieser Sphäre darf jeder Alles, ausserhalb derselben darf er Nichts; sein Recht geht nicht weiter, als diese Sphäre; wo diese aufhört, da hört auch sein Recht auf. Verläßt er sie also, und tritt ein in eine fremde Sphäre, so *darf* er nicht mehr, sondern, wie sich bald zeigen wird, er *muss* nun.

Anmerkung.

Daß obiges Rechtsgeſetz ein *reiner, praktiſcher, formaler* Grundſatz ſey (19), bedarf keines Beweiſes. — Zugleich erhellet aber auch, daß durch daſſelbe, eben weil es bloß *formal* iſt, die allgemeine Bedingung des Rechts überhaupt ausſagt, der *Umfang* der Sphäre des Freyheitsgebrauchs eines jeden Vernunftweſens unbeſtimmt geſaſſen werde. *Dieſe* Beſtimmung hängt ab theils von der *Natur* eines jeden Vernunftweſens, theils von ſeinem *Verhältniſſe* zu andern Vernunftweſen, mit denen es in Verbindung getreten iſt, mithin in einer beſtimmten Wechſelwirkung ſteht. Jener Umfang iſt die *Materie* des Rechts, und dieſe kann bloß *durch Erfahrung* gegeben ſeyn. Hierauf gründet ſich der Unterſchied des *reinen* und des *angewandten* Naturrechts, wovon in der Folge ausführlicher die Rede ſeyn wird.

Obgleich das *Rechtsgesetz* ursprünglich ein bloßer *Permissiv* ist (20), so enthält es doch zugleich auch einen *Imperativ* in sich, welcher sich in folgende Formel einkleiden läßt: *Du sollst deinen äußern Freyheitsgebrauch auf die Bedingung beschränken, daß dabey der äußere Freyheitsgebrauch jedes andern Vernunftwesens neben dir bestehen kann.*

Mit dem *Rechte* von Seiten des einen Vernunftwesens ist im Urtheile der Vernunft nothwendig die *Pflicht* von Seiten aller andern Vernunftwesen verknüpft, jenes Recht zu respektiren. Das Recht eines Andern *respektiren* heißt aber nichts anders, als seinen eignen Freyheitsgebrauch gewissen Schranken unterwerfen, bey welchen das Recht des Andern ungekränkt bleibe. Jener Imperativ ist also eigentlich

nur der negative Gegensatz des obigen Permissives (21), und läßt sich daher auch so ausdrücken: *Du darfst das Thun und Lassen eines Andern, bey welchem dein äüsserer Freyheitsgebrauch bestehen kann, durch deine äüssere Kraft nicht verhindern.* Er ist daher eigentlich kein Gebot, sondern ein *Verbot* (*lex prohibitiva*), und kann auch der Natur der Sache nach nichts anders seyn; denn jeder *Permissiv* für den Einen schliesst unmittelbar in sich einen *Prohibitiv* für den Andern. Die Rechtspflicht ist daher ihrer Natur oder ihrem Grunde nach allemal *negativ*, nämlich nichts zu thun, was dem Rechte des Andern widerstreitet. Wenn sie sich daher auch auf positive Handlungen (Leistungen) bezieht, so bestehen diese doch eigentlich in Unterlassungen. Wenn der Schuldner zahlt, so thut er weiter nichts, als dafs er dem Gläubiger das Seine nicht vorenthält, sein Eigenthumsrecht nicht verletzt.

Anmerkung 1.

In dem empirischen Bewußtseyn kündigt sich das Rechtsgesetz zuerst als *Prohibitiv* an. So lange mein äußerer Freyheitsgebrauch mit dem eines Andern in keinen Widerstreit kommt, so lange wird keiner von Beyden daran denken, daß ihm Rechte zukommen. So bald aber der Andre mein Thun und Lassen äußerlich durch seine Kraft zu verhindern anfängt, oder so bald ich in Beziehung auf sein Thun und Lassen es thun will: so werde ich mir bewußt, daß *er nicht dürfe*, und *ich dürfe*, oder daß *ich nicht dürfe*, und *er dagegen dürfe*. Daher mag es gekommen seyn, daß man sonst den Satz: *Neminem laede*, als Grundsatz des Naturrechts aufstellte. *Beleidigen* heißt nämlich das Recht verletzen; das Recht aber wird verletzt, wenn ich meinen äußern Freyheitsgebrauch gar keinen Schranken unterwerfen will, mithin auf die Freyheit des Andern gar keine Rücksicht nehme. Diese Rücksicht soll ich aber vermöge des

Rechtsgesetzes nehmen. Also *soll* ich niemanden beleidigen, oder richtiger, ich *darf nicht* jemanden beleidigen. Ehe ich aber wissen kann, was *Beleidigung* sey, muß ich wissen, was das *Recht* sey; denn Beleidigung (*injuria*) ist Verletzung des Rechtes (*juris*). Sie ist nicht bloße Negazion des Rechtes, sondern *Kontraposition* oder *Inversion* desselben, *Läsion*.

A n m e r k u n g 2.

Es erhellet aus dem Obigen zugleich
 1.) daß es falsch sey, zu behaupten, der Begriff der *Pflicht* müsse ganz aus dem Naturrechte entfernt werden (sey in dieser Wissenschaft nicht *notio domestica*, sondern *peregrina*), und daher der *Rechtslehre* schlechthin die *Pflichtenlehre* entgegen zu setzen. Ein Recht (des Einen) kann ohne eine ihm entsprechende Pflicht (des Andern) gar nicht gedacht werden, weil auf das isolirt gedachte Vernunftwesen der Begriff des Rechts überall keine Anwendung und Bedeutung hat (14).

Das Naturrecht ist daher eben sowohl eine Pflichtenlehre als die Ethik; nur mit dem Unterschiede, daß jenes von *Rechtspflichten*, diese aber von *Tugendpflichten* handelt. Diese heißt daher schicklicher schlecht-hin *Tugendlehre*, jenes aber *Rechtslehre*, weil es von der Pflicht nur insofern handelt, als sie aus dem Rechte entspringt.

2.) Daß es verkehrt sey, das Recht aus der Pflicht (des Andern) abzuleiten. Daß der Berechtigte sich der Pflicht des Andern gegen ihn, und seiner eignen Pflicht gegen den Andern, als einen Berechtigten, *empirisch* eher bewußt wird, als seines Rechtes und des Rechtes des Andern, ist nicht zu läugnen. Aber ursprünglich wird die Pflicht, erst durch das Recht begründet, so daß jene, als Rechtspflicht, ohne dieses gar nicht stattfinden würde. Daß B. *nicht darf*, folgt daraus, daß A. *darf*. Doch davon weiter unten.

23.
Mit dem *Rechte* überhaupt ist als Bedingung seiner vollständigen Ausübung das *Recht* oder die *Befugnis* zu *zwingen* nothwendig verbunden.

Ein Recht *ausüben* heißt den Gegenstand desselben wirklich machen, d. i. dasjenige thun oder lassen, welches thun oder lassen zu dürfen durch den Rechtsbegriff bestimmt ist. Zur Ausübung des Rechts ist also allemal eine gewisse Kraft nöthig, welcher von aussen eine andre Kraft *widerstehen* kann. Dieser Widerstand ist ein äußeres *Hinderniß* der Freyheit bey Ausübung des Rechts. Ist nun ein Recht überhaupt (X) da, so muß auch zugleich ein Recht (x) da seyn, jedes Hinderniß der Freyheit bey Ausübung jenes Rechtes zu entfernen, oder den Widerstand, der die vollständige Ausübung des Rechts unmöglich macht, zu vernichten. Denn wäre dieses Recht (x) nicht zugleich

in jenem Rechte (X) mit enthalten, so würde dieß eben so viel heißen, als, das Recht (X) ist zugleich da und nicht da. Es ist da, wiefern etwas äußerlich gethan oder gelassen werden *darf*; es ist nicht da, wieferne dasjenige, was diesem Thun und Lassen entgegensteht, äußerlich *nicht darf* entfernt werden, mithin jenes auch nicht geschehen darf. Der Begriff des Rechts enthielte also in sich selbst einen Widerspruch, wenn er nicht zugleich das Recht, jedes äußere Hinderniß bey Ausübung desselben zu entfernen, in sich hielte. Wenn nun dieses Hinderniß von der willkürlichen Kraft eines Vernunftwesens (B) herrührt, womit es der Kraft des berechtigten Subjekts (A) bey Ausübung seines Rechts widersteht: so heißt die Entfernung dieses Hindernisses oder Widerstandes *Zwang*. Denn *zwingen* heißt nichts anders, als jemanden mit Gewalt zu einem Thun oder Lassen bestimmen, was seiner Neigung nicht gemäß ist, oder was er nicht von selbst thun oder lassen will. Nun *soll* zwar B. das Recht des A. re-

spektiren (22), folglich nicht durch willkürliche Gewalt hindern; aber er *will nicht*; er wird also *gezwungen*, d. h. das *Sollen* (die Rechtspflicht) verwandelt sich in ein *Müssen* (wird eine Zwangspflicht). Der Zwang *schützt* also das Recht, indem er die Ausübung desselben in seinem ganzen Umfange möglich macht; er ist daher weiter nichts als die *rechtliche Vernichtung des widerrechtlichen Widerstandes bey Ausübung des Rechts*, und gehört zum Rechte als *Bedingung seiner vollständigen Ausübung*.

Anmerkung.

Alle Hindernisse der Freyheit in Ansehung des Rechtes sind entweder *innere* oder *äussere*. Von den *innern*, d. h. denen, welche im Gewissen, in der ethischen Gesetzgebung des Willens des Berechtigten selbst liegen, ist hier die Rede nicht, sondern bloß von den *äussern*. Diese rühren entweder von der bloßen *Natur*, oder von der *Freyheit* her. Wenn ein

bloßes Naturwesen durch seine Kraft meinem Rechte Abbruch zu thun drohet, so ist keine Frage, ob dieses Hinderniß durch meine Kraft beliegt werden *dürfe*. Ein vernunftloses Wesen hat überhaupt kein Recht (18. A.). Dem vernünftigen Wesen, wiefern es als berechtigt gedacht wird, ist also in bloßer Beziehung auf dasselbe alles äußerlich erlaubt, was es vermag. Den Stier, der mich niederzustossen drohet, stosse ich, wenn ich kann, zuerst nieder, ohne daß die Frage vom Rechte seyn könnte; denn in diesem Verhältnisse hat der Rechtsbegriff eigentlich gar keine Bedeutung, weil er nur im Verhältnisse zwischen Vernunftwesen stattfindet (14), so daß man, genau gesprochen, gar nicht einmal sagen kann, der Stier verletze das Recht auf mein Leben, indem er auf mich los rennt, so wenig man sagen kann, daß ich in Beziehung auf den Stier ein Recht habe, ihn niederzustossen. Wir kämpfen mit einander als bloße Naturwesen. Soll ich gedacht werden als berechtigt zur Tödtung des Stiers, so ist diess bloß möglich,

lich, wiefern der Stier *Eigenthum* eines Vernunftwesens ist, mithin in einer besondern Beziehung auf die Persönlichkeit steht. Das Recht, das mir in dieser Beziehung beygelegt wird, ist also kein Recht gegen den Stier, sondern gegen den *Besitzer* desselben. — Wenn hingegen das Hinderniß von der willkürlichen Gewalt eines Vernunftwesens herrührt, so tritt alsdann die Frage vom Rechte zur Beseigung dieses Hindernisses, allerdings ein, denn es kann nicht ohne Gewaltthätigkeit, mithin nicht ohne Antastung der Persönlichkeit oder Beschränkung des äußern Freyheitsgebrauchs des Andern besiegt werden. Läßt sich nun nach dem Obigen das Recht überhaupt ohne Widerspruch außer Verbindung mit dem Rechte zu zwingen gar nicht denken, so muß freylich A., wenn er angegriffen oder an der Ausübung seines Rechts durch willkürliche Gewalt des B. gehindert wird, befugt seyn, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben. Allein es scheint doch noch immer die Schwierigkeit übrig zu

bleiben, wie die eine Gewaltthätigkeit (des A.) *rechtlich* werden könne durch die andre (des B.), welche doch *widerrechtlich* ist. Diese Schwierigkeit verschwindet, sobald man bedenkt, daß B. durch seinen Angriff erklärt, er wolle das Recht des A. nicht respektiren, mithin seinen äußern Freyheitsgebrauch nicht auf die Bedingung beschränken, daß dabey der äußere Freyheitsgebrauch des A. bestehen könne. Er hebt also selbst, insofern er angreift, die Gültigkeit des Rechtsgesetzes für sich und den Angegriffenen auf, indem er aus der durch das Rechtsgesetz bestimmten Sphäre seines Freyheitsgebrauchs heraus, und in die dem A. durch eben dieses Gesetz bestimmte Sphäre übergeht. Nun geht sein Recht nicht weiter, als *jene* Sphäre; er hat daher in *dieser* kein Recht (21). Folglich wird auch sein Recht nicht verletzt, wenn er innerhalb dieser Sphäre gewaltthätig behandelt oder gezwungen wird. Durch Überschreitung seiner Freyheitsphäre hat er sich selbst insoweit *recht*

los gemacht, weil er als ein *vernunftlo-*
ses Wesen handelte, das seinen Frey-
 heitsgebrauch nicht beschränkt, weil es
 keine Freyheit hat, und keine Freyheit
 respektirt, weil es keinen Begriff von der
 Freyheit hat. Er darf also auch inso-
 fern als ein vernunft - und rechtloses
 Wesen behandelt werden. Durch den
 Zwang wird er nur zu dem *physisch* ge-
 nöthigt, wozu er schon *moralisch* (durch
 das Rechtsgesetz) genöthigt war, nämlich
 die Freyheitsphäre des A. unverletzt zu
 lassen. — Wie weit übrigens der Zwang
 gehen dürfe, ob dieser selbst seine Schran-
 ken habe oder nicht, gehört nicht hie-
 her. Hier war es bloß um die Deduk-
 zion des Rechts zu zwingen überhaupt
 zu thun.

Jedes *Recht* ist ein *Zwangsrecht*, und nur dasjenige Recht, welches ein *Zwangsrecht* ist und seyn kann, verdient den Namen des *Rechts* in eigentlicher und strenger Bedeutung. *Innere* und *äußere*, *unvollkommne* und *vollkommne* Rechte können daher nur bey vorausgesetzter uneigentlicher und weiter Bedeutung des Wortes *Recht* unterschieden werden.

Ein Recht soll ein *inneres* heißen, wenn und wiefern es eine Handlung zum Gegenstande hat, die unmittelbar und allein auf den Handelnden sich bezieht und von ihm unmittelbar und allein abhängt, wenn und wiefern also bey dessen Realisirung kein Vernunftwesen außer dem Berechtigten konkurriert; z. B. das Recht zu denken, was ich will, meinen körperlichen Zustand zu empfinden, zu

verdauen u. f. w. *Aüfserlich* heifst dagegen ein Recht wenn und wiefern jene Konkurrenz statt finden kann; z. B. das Recht, seine Gedanken andern mitzutheilen, seinen Körper zu ernähren, zu schlafen u. f. w. Nun bezeichnet man im Leben nach dem allgemeinen Sprachgebrauche mit dem Worte *Recht* immer ein Etwas, wozu man so befugt ist, daß uns Niemand daran hindern *dürfe*. Es wird also dabey vorausgesetzt, daß es gleichwohl geschehen *könne*, sonst könnte vom Dürfen oder Nicht - Dürfen gar nicht die Rede seyn. Was *moralisch möglich* seyn soll, muß auch als *physisch möglich* gedacht werden können; und eben so, wenn etwas *moralisch unmöglich* seyn soll, so muß es wenigstens nicht *physisch unmöglich* seyn. Ist es das Letzte, so ist überall weder vom Rechte noch vom Unrechte die Rede. Hat der Mensch wohl ein Recht, sich unsichtbar zu machen, oder in die Sonne zu fliegen? Oder begeht er ein Unrecht, wenn er es thut? Dergleichen Rechte müßte man *schimäri-*

sche nennen, und zu dieser Klasse gehören in gewisser Hinsicht auch die sogenannten *innern* Rechte. Denn da in Ansehung der Handlungen, worauf sie sich beziehen, kein Hinderniß von Seiten Anderer stattfinden *kann*, so kann man auch nicht sagen, daß es nicht stattfinden *dürfe*. Wer will mich hindern, zu denken, was ich will, oder nöthigen, zu glauben, was er will? Mit Gewalt kann er es offenbar nicht; macht er mir's aber durch Vorstellungen, Ermahnungen, Verheißung ewiger Seeligkeit und Androhung ewiger Verdammniß zur Gewissenssache, so hängt es immer von mir ab, ob ich mich an seine Vorstellungen u. s. w. kehren will. Lasse ich mich aber dadurch bestimmen, mein Denkvermögen unter den Glauben an seine Aussprüche gefangen zu geben, so hat der Andre nicht mein Recht verletzt. Denn durch Vorstellungen darf jeder den Willen des Andern bestimmen, indem dadurch der äußere Freyheitsgebrauch nicht aufgehoben wird, und im Grunde der Bestimmtwer-

dende es doch selbst ist, der sich durch die Vorstellungen des Andern bestimmt.

Ungefähr eben so verhält es sich mit den sogenannten *unvollkommenen* Rechten. Ein Recht soll ein *unvollkommenes* heißen, wenn und wieferne dessen vollständige Realisirung von der Güte oder freyen Einwilligung des Andern abhängt; ein *vollkommnes* hingegen, wenn und wiefern ich dazu jener Güte oder Einwilligung nicht bedarf, der Andre also schlechthin d. h. darum, weil ich das Recht habe, verbunden ist, etwas in Beziehung auf mein Recht zu thun oder zu lassen. Das Recht des Schuldners auf Nachsicht von Seiten des Gläubigers soll ein *unvollkommnes*, das Recht des Gläubigers auf Zahlung von Seiten des Schuldners soll ein *vollkommnes* seyn. Nun nennt man aber, wie so eben bemerkt wurde, nur das ein *Recht*, an dessen Realisirung uns Niemand hindern *darf*, und wenn man *von Rechts wegen* fodert, so giebt man dadurch zu verstehen, daß man im Weigerungsfalle auch wohl Ge-

walt brauchen könne (*willst* du *nicht*, so *mußt* du). Es wird also dabey vorausgesetzt, daß man gar nicht erst nöthig habe, zur Güte oder zum Wohlwollen des Andern seine Zuflucht zu nehmen. Müßte ich dieß, so dürfte der Andre mich allerdings an der Realisirung meines Rechts hindern. Denn eben darum, weil ich mich an seine Güte wende, muß ich mir's *gefallen* lassen, wenn er nicht *so gut* seyn will, das, was ich fodere, warum ich *bitte*, zu thun oder zu lassen. Ich habe also eigentlich gar kein Recht, wenigstens kein zu Recht beständiges, mithin ein *unstatthafte* Recht.

Hieraus folgt, daß diejenigen, welche von inneren und unvollkommenen Rechten reden, unter dem Rechte nur ein Dürfen, eine moralische Möglichkeit überhaupt (10) verstehen, das Wort also in einer *weitem* Bedeutung nehmen, als es nach dem Sprachgebrauche des Lebens genommen werden soll, wo man unter dem Rechte nicht ein Dürfen in jeder Hinsicht, eine jede Art der morali-

ſchen Möglichkeit (11) verſteht. Das Recht in *ſtrenger* Bedeutung iſt alſo nur ein *aüßſeres* (12) d. h. ein ſolches, bey deſſen Ausübung eine Konkurrenz zwiſchen dem Berechtigten und andern Verunſtweſen möglich iſt, und ein *vollkommenes* d. h. ein ſolches, das ſelbſt mit Gewalt ausgeübt werden darf, wenn ihm eine Gewalt entgegen geſetzt wird (23), mithin ein *Zwangsrecht*. Dieſes iſt die *eigentliche* (der Sprache und Natur der Sache angemessene), jenes die *uneigentliche* Bedeutung.

A n m e r k u n g.

Daß man den Begriff des Rechts ſo erweitert hat, daß auch Handlungen darunter begriffen ſind, welche *mit Gewalt*, theils nicht *gehindert* werden können, theils nicht *ausgeübt* werden dürfen — daß man daher auch *innere* und *unvollkommene* Rechte angenommen hat, ungeachtet eigentlich alles Recht *aüßerlich* und *vollkommen* (*erzwinglich*) iſt, kommt

1.) daher, daß man das *Recht* (*jus, justum*) und das *Rechte* (*rectum, aequum, honestum*), so wie auch das *Unrecht*, (*injuria, injustum*) und das *Unrechte* (*pravum, iniquum, turpe*) mit einander verwechselt hat. Es ist freylich *unrecht*, wenn jemand über das Gewissen eines Andern herrschen und ihm seine Überzeugungen aufdringen, oder wenn der vermögende Gläubiger mit dem der Nachsicht bedürftigen und würdigen Schuldner gleichwohl keine Geduld haben will; aber er begeht kein *Unrecht*, wenn er nur im ersten Falle keine Gewalt, sondern bloß die obgenannten Überredungsmittel braucht, und im zweyten Falle wirklich Zahlung zu fodern hat. Daher wurde oben (12. A. 2.) bemerkt, daß aus jener Verwechslung das bekannte Paradoxon entstanden sey: *summum jus summa injuria*. Nimmt man nun aber einmal die zweyfache Bedeutung des Wortes *Recht* an, so hat der Satz freylich einen richtigen Sinn, weil man alsdann im *Subjekte* das *Recht* in der strengen und im *Prä-*

dikate das *Recht* (oder Unrecht) in der weiten Bedeutung versteht. Will man jedoch eigentlich reden, so muß es heißen: *summum jus (saepe s. interdum) summa iniquitas*.

2.) Was insonderheit die Eintheilung der Rechte in *vollkommne* und *unvollkommne* betrifft, so ist diese aus der Ethik (*per analogiam juris et officii*) unmittelbar entlehnt. Man bemerkte nämlich, daß jedem Rechte eine Pflicht entspreche; mithin deduzirte man das Recht aus der Pflicht. Man bemerkte ferner, daß es vollkommne und unvollkommne Pflichten gebe; mithin schloß man, müsse es auch vollkommne und unvollkommne Rechte geben, und, weil das Recht aus der Pflicht entspringe, so müsse jeder vollkommenen Pflicht ein vollkommenes Recht, und jeder unvollkommenen Pflicht ein unvollkommenes Recht entsprechen. Allein man beging hier drey Fehler statt eines. Denn

a.) ist bereits oben (22. A. 2. N. 2.) bemerkt worden, und wird im folgenden

Abchnitt ausführlicher gezeigt werden, daß jene Deduktion des Rechts aus der Pflicht verkehrt sey.

b.) hat man ein der Ethik eigenthümliches Eintheilungsprinzip auf einen ganz heterogenen Gegenstand, das Recht, angewendet. Das Sittengesetz (oder, eigentlicher zu reden, Tugendgesetz), wiefern es die moralische Handlungsweise in Beziehung auf gegebne Gegenstände oder Fälle bestimmt, also in seiner empirischen Anwendung, bestimmt dieselben entweder *vollständig* (durchgängig) oder *unvollständig* (nur im Allgemeinen). Im ersten Falle ist sowohl der Gegenstand, auf den sich die Aussage des Gesetzes bezieht, als das, was in Ansehung desselben geschehen soll, für alle Fälle genau bestimmt. Im zweyten Falle ist Beydes nur überhaupt angedeutet, so daß dem handelnden Subjekte in einzelnen Fällen eine nach anderweiten Gründen anzustellende Wahl in Ansehung des Gegenstandes, und dessen, was in Beziehung darauf geschehen soll, frey gelassen ist. So ist das

Gebot: Halte den rechtmässigen Vertrag — oder: Entleibe dich nicht, *vollständig* bestimmend; denn ich soll *jeden* Vertrag, *gegen jeden*, und *allezeit* halten — ich soll mich *nie*, um *keiner Ursache* willen, auf *keine Weise* umbringen. Aber das Gebot: Unterstütze den Nothleidenden — oder: Bilde deine Fähigkeiten, ist *unvollständig* bestimmend; denn niemand ist im Stande, *allen* Nothleidenden, auf *gleiche Weise*, und in *gleichem Maasse* zu helfen — noch *alle* Fähigkeiten des Geistes und Körpers, auf *einerley Art*, und in *gleichem Grade* zu bilden. Jeder muß dabey Rücksicht nehmen auf sein Vermögen, seine Lage, seine und Andrer Zwecke u. s. w. um zu bestimmen, was? wie? wo? wie viel? u. s. w. geschehen soll. Das Gesetz läßt also hier der Freyheit des Handelnden einen gewissen Spielraum. Es ist hier der Ort nicht, tiefer in den Grund dieser Verschiedenheit der Bestimmung durch das Gesetz einzugehen. Diese Untersuchung gehört für die Ethik selbst. Ich deute also nur so viel für ge-

genwärtigen Zweck an, daß das Erste allemal stattfindet, wenn die dem Gesetze widerstrebende *Maxime* so beschaffen ist, daß sie zur Dignität eines allgemeinen Gesetzes erhoben einen direkten Widerspruch in sich enthalten und mithin sich selbst aufheben d. i. ihren eignen Zweck zerstören würde; das Zweyte aber dann, wenn sie so beschaffen ist, daß niemand vernünftiger Weise wollen kann, sie möchte allgemeines Gesetz werden, weil sie in dieser Dignität den übrigen nothwendigen Zwecken des Handelnden widerstreiten würde. Nun heißen die durch Gesetze der ersten Art gebotenen Pflichten *vollkommene*; die durch Gesetze der zweyten Art gebotenen *unvollkommene*. (Eigentlich sollten sie *vollständig* und *unvollständig bestimmte* heißen; denn nicht die *Pflicht* oder die *Verbindlichkeit* ist unvollkommen in dem einen Falle; sie ist in beyden Fällen vollkommen, d. i. durch das Sittengesetz als schlechthin nothwendig gesetzt; sondern nur die *Bestimmung* der Pflicht in Ansehung ihrer

Anwendung auf gegebne Gegenstände und Handlungsfälle ist unvollkommen oder besser unvollständig.) Allein diese Unterscheidung der gesetzlichen Bestimmung und die davon abhängige Eintheilung der Pflicht läßt sich auf das *Recht* gar nicht anwenden, weil sie hervorgeht aus der verschiedenen Beschaffenheit der *Maximen*, die dem Handeln zum Grunde liegen, wiefern ihr Verhältniß zur Gesetzmäßigkeit d. i. ihre Tauglichkeit zur allgemeinen moralischen Gesetzgebung beurtheilt wird. Hierauf wird nun bey dem *Rechte* gar nicht gesehen (16). Daher ist jedes Recht, sobald es nur ein wirkliches Recht ist, durch das Rechtsgesetz genau und durchgängig bestimmt; es ist der Freyheit des Handelnden in rechtlicher Hinsicht kein Spielraum gelassen, sondern die Sphäre des äußern Freyheitsgebrauchs eines Jeden in scharfe Gränzlinien eingeschlossen. Mein natürliches, oder durch Ockupazion, oder durch Vertrag erworbenes Eigenthumsrecht geht so weit und nicht weiter, als es nach dem Rechtsge-

setze vermittelt der Natur, der Ockupazion und des Vertrages gehen kann. Daher ist denn auch

c.) die Parallele zwischen *vollkommenen Pflichten* und *vollkommenen Rechten* (und so auch in Ansehung der unvollkommenen) ganz schief. Jedem (sogenannten) vollkommenen Rechte entspricht zwar eine Pflicht, die in der Ethik zur Klasse der vollkommenen (zu den Pflichten der Gerechtigkeit, nämlich gegen Andre) gezählt werden muß. Aber nicht jeder vollkommenen Pflicht entspricht ein (sogenanntes) vollkommenes Recht. Es giebt vollkommene Pflichten des Menschen gegen sich selbst, denen überall kein Recht entspricht. Denn in bloßer Beziehung auf sich selbst hat das Vernunftwesen keine Rechte, sondern nur wiefern es im Verhältnisse gegen Andre gedacht wird, und es ist daher — um dieß im Vorbeygehen zu erinnern — sehr sonderbar, wenn manche Rechtslehrer von einem *Rechte des Menschen auf sich selbst* reden, gleich als wenn der äußere Freyheits-

heits-

heitsgebrauch des A. durch sich selbst rechtlich beschränkt wäre, da er doch nur entweder ethisch (durch den innern Freyheitsgebrauch) oder physisch (durch die Naturnothwendigkeit, es sey die innere oder äußere) beschränkt seyn oder werden kann. Ein andres Vernunftwesen hat aber noch weniger ein Recht in Ansehung dessen, was ich mir selbst schuldig bin. Ich soll mich nicht selbst entehren — nicht niederträchtig, wollüstig, heuchlerisch seyn; wer darf es mir aber, wenn ich es seyn will, wehren, gesetzt, daß er es auch könnte? Ich soll mich nicht selbst entleiben; wer hat aber ein Recht, den (besonnenen, in keiner rechtlichen Verbindung mit ihm stehenden) Selbstmörder mit Gewalt davon abzuhalten? Das Gebiet der vollkommenen Pflicht ist also viel weiter, als das des (sogenannten) vollkommenen Rechts; und folglich ist wieder das Gebiet des (sogenannten) unvollkommenen Rechts viel weiter, als das der unvollkommenen Pflicht. — Wäre es also wohl nicht am rathsamsten, um

allen diesen Mißverständnissen und Verwirrungen — die grofsentheils mit an dem bisherigen (unvollkommenen) Zustande der Wissenschaft des (vollkommenen) Rechts Schuld gewesen sind — vorzubeugen, dafs man obige Eintheilungen des Rechts ganz antiquirte, und unter dem *Rechte* allemal schlechthin das *äufserlich vollkommene Recht* verstünde, weil nur dieses ein *Zwangsrecht* ist und seyn kann.

25.

Alles *Recht* bezieht sich zunächst weder auf Sachen noch auf Personen, sondern blofs auf *Handlungen*. Nur wieferne diese Handlungen Sachen oder Personen zum Gegenstande haben, kann man *dingliche* und *persönliche* Rechte unterscheiden. *Dinglich* - *persönliche* und *persönlich* - *dingliche* Rechte aber sind *moralische Un- dinge*.

Wird jemanden ein Recht beygelegt, so urtheilt man, er sey befugt, etwas zu thun oder zu lassen, also auf irgend eine Weise zu *handeln*. Das nächste Objekt des Rechts ist also allemal eine *Handlung* des Berechtigten, und zwar, da der Rechtsbegriff sich bloß auf den äußern Freyheitsgebrauch vernünftiger Wesen bezieht (12. u. 16.), eine *äußere Handlung*, oder eine solche, die sich auf etwas Äußeres d. h. von dem Vernunftwesen selbst Unterschiedenes bezieht. Alles Äußere aber läßt sich in rechtlicher Hinsicht einteilen in *Sachen* und *Personen*. Das *Vernunftlose* ist *Sache*; das *Vernünftige* ist *Person* (18.) Die Handlung des Berechtigten kann sich also unmittelbar entweder auf eine *Sache*, oder auf eine *Person* beziehen, die in irgend einem Verhältnisse zu dem Berechtigten stehen. Bezieht sich die Handlung auf eine Sache, so heißt das Recht ein *dingliches* (*jus reale*), und bedeutet, der Berechtigte dürfe alles in Beziehung auf diese Sache thun und lassen, was von seinem Willen

abhängt, mithin sie als ein Mittel für seine Zwecke beliebig brauchen, folglich auch jeden Andern von diesem Gebrauche ausschliessen. Denn da eine Sache selbst kein Recht hat, so wird sie im Falle eines auf sie bezogenen Rechtes angesehen als zur Persönlichkeit des Berechtigten gehörig, mithin als in der Sphäre seines äusseren Freyheitsgebrauchs eingeschlossen, in welche kein Andrer eingreifen darf ohne Verletzung des Rechts (21); und heisst daher *sein*, oder *Eigenthum* des Berechtigten. Bezieht sich die Handlung auf eine Person, so heisst das Recht ein *persönliches (jus personale)*, und bedeutet, der Berechtigte dürfe etwas in Beziehung auf diese Person thun oder lassen, was von ihrem Willen abhängt, mithin sich ihrer Thätigkeit für einen bestimmten Zweck bedienen, folglich eine gewisse Leistung von ihr fordern. Denn da eine Person selbst Rechte hat, so kann das persönliche Recht sich nicht auf die Person selbst, als solche, (die Substanz), gleich als wäre sie eine Sache, erstrecken,

weil dadurch alles Recht derselben aufgehoben wäre, sondern bloß auf ihr Vermögen zu wirken, (die Kausalität); und da sie an und für sich unabhängig von der Willkür jedes andern Vernunftwesens ist, so kann — außer der allgemein nothwendigen Beschränkung des äußern Freyheitsgebrauchs auf die Bedingung seiner Einstimmung mit der Freyheit andrer, welche durch das Rechtsgesetz unmittelbar gefodert wird (22) — nichts von ihr gefodert werden, als was ihrem eigenen Willen zufolge von ihr gefodert werden darf, d. h. gewisse Leistungen, zu welchen sie sich anheischig machte, sie mögen nun positiv oder negativ seyn, in einem wirklichen Handeln oder in einem Leiden bestehen. Das *dingliche Recht* wird also angesehen, als haftend an der Sache selbst als einem Theile meiner Persönlichkeit, und wird daher schicklich ein *Recht in der Sache* (*jus in re*) oder ein *Recht gegen jeden Inhaber derselben* genannt. Das *persönliche Recht* aber bezieht sich nur auf eine mit einer andern

Person, nämlich mit ihrer Kaufsalität als Grund einer bestimmten Wirkung, verknüpfte Sache und kann daher ein *Recht zur Sache (jus ad rem)* heißen.

Anmerkung.

Wie und wodurch dingliche und persönliche Rechte entstehen, und welches der eigentliche Grund von beyden sey, untersuchen wir hier noch nicht, wo es uns bloß um den Erweis zu thun war, daß bey dinglichen sowohl als persönlichen Rechten das nächste Objekt des Rechts immer eine Handlung sey, es möge nun eine eigne oder fremde, eine positive (aktive) oder negative (passive) Handlung seyn. Hierdurch wird auch die Frage leicht entschieden werden können, ob der Begriff eines *dinglich - persönlichen* Rechts, welcher neuerlich in die Rechtslehre hat eingeführt werden wollen, ein reeller juridischer Begriff sey? — Daß, wenn man bloß auf die logische Kombination der Begriffe sieht ohne ihren Inhalt zu berücksichtigen, das ding-

liche und persönliche Recht wechselseitig kombinirt, und so nicht bloß ein *dinglich - persönliches*, sondern auch ein *persönlich - dingliches* Recht erdacht werden könne, leidet keinen Zweifel. Sobald man aber auf die reale Bedeutung der Begriffe Recht, Sache und Person sieht, so findet man bald, daß man unverträgliche Merkmale kombinirt, und schimärische Begriffe gebildet habe. Vom *persönlich - dinglichen* Rechte ist dieß selbst vom Erfinder dieser Begriffe eingestanden worden. Gleichwohl schreibt derselbe dem Begriffe des *dinglich - persönlichen* Rechts Realität zu. Allein sie muß dem Einen so gut, als dem Andern abgesprochen werden. *Sache* ist ein Ding, das keine Rechte hat, *Person* ein Ding oder Wesen, das Rechte hat. Diese Begriffe sind einander schlechthin entgegengesetzt. Nun bezieht sich alles Recht zunächst auf *Handlungen*. Sollte also ein Recht auf eine Person als eine Sache stattfinden, so würde sich dieß Recht auf die Person als *Substanz*, und mithin zugleich auf ihre

ganze Kaufsalität beziehen, d. h. alle Handlungen derselben würden als abhängig von meinem Willen, als meine Handlungen anzusehen seyn, denn die Person selbst wäre *mein*, also ein beliebiges Mittel für meine Zwecke, eine *eigenthümliche Sache*. Ihre ganze Persönlichkeit wäre sonach aufgehoben; die Sphäre ihres Freyheitsgebrauchs wäre in der meinigen enthalten; ihre Freyheit hätte gar keine eigne Sphäre mehr, welches dem Rechtsprinzipie geradehin widerstreitet (21). Dieser Folgerung läßt sich nun nicht dadurch ausweichen, daß man sagt, das dinglich - persönliche Recht finde nur *wechselseitig* statt, mithin verliere zwar die eine Person ihre Persönlichkeit, indem sie sich der andern zum Eigenthume hingebe; aber sie erhalte dafür die Persönlichkeit der andern, weil diese sich ihr gegenseitig hingebe. Denn

1.) könnte man fragen, wie vermittelt ebendesselben Aktes, wodurch Personen einander wechselseitig zur Sache machen, mithin ihre Persönlichkeit ver-

nichten, diese Persönlichkeit von einander wechselseitig wieder erworben werden könne?

2.) würde diese Umtauschung der Persönlichkeit eigentlich nur im Verhältnisse zwischen Ehegatten, nicht in dem zwischen Eltern und Kindern, Herrschaft und Dienerschaft stattfinden, auf welche Verhältnisse doch auch der Begriff des dinglich - persönlichen Rechts angewandt werden soll. Nur von Gatten kann man allenfalls in Rücksicht des Beyschlafes sagen, daß sie sich einander wechselseitig zum Besitz hingeben — obwohl auch hier zwischen dem Hingeben des einen (aktiven) und des andern (passiven) Theils ein großer Unterschied und daher Ungleichheit des Besitzes stattfindet — aber daß die Eltern von ihren Kindern, die Herrschaften von ihrer Dienerschaft belessen würden, läßt sich gar nicht sagen.

3.) ist der ganze Ausdruck, daß Menschen sich einander besitzen oder zum Besitz hingeben, weiter nichts, als ein figürlicher Ausdruck, durch den bloß die

Innigkeit der Verbindung zwischen gewissen Personen angedeutet werden soll, nicht aber eine besondere Art des rechtlichen Verhältnisses derselben. Ihr rechtliches Verhältniß ist das des wechselseitigen persönlichen Rechtes d. h. jeder Theil hat immer nur ein Recht auf die durch die Natur des Verhältnisses, in welchem sie stehen, bestimmte Kausalität (nicht auf die Substanz) des Andern, mithin nur ein Recht auf gewisse Handlungen desselben. Nun sind diese Handlungen in den vorhin angezeigten Verhältnissen freylich von der Art, daß sie auf einen Zweck gerichtet sind, welcher in seiner Vollständigkeit nicht ohne das *Beyammenseyn*, ohne eine dauerhafte Verbindung beyder Theile erreicht werden kann. Mithin gehört dieses Beyammenseyn (als *conditio sine qua non*) selbst mit zum Rechte derselben gegen einander. Dieses Recht ist und bleibt aber nichts desto weniger ein bloß persönliches, weil eine Person nie Eigenthum der andern im eigentlichen Sinne seyn und werden kann. Betracht-

ten oder nennen sie sich so, so geschieht es bloß vermöge derselben Sprach - Analogie, nach welcher etwa ein Freund dem Andern schreibt: Ich bin Ihr ganz *eigener* N. N. — Daher kann auch

4.) zum Beweise der Realität des Begriffs von einem dinglich - persönlichen Rechte nichts aus dem Umstande gefolgert werden, daß, wenn von zweyen Personen, welche in den vorhin genannten Rechtsverhältnissen stehen, die Eine die Andre (etwa die Frau den Mann, oder der Diener den Herrn) willkürlich verläßt, der Verlassene das Recht hat, den Verlasser mit Gewalt in die vorige Verbindung zurückzuführen. Diese Zurückführung ist weiter nichts, als eine Ausübung des Rechts zu zwingen, das mit jedem Rechte (23), folglich auch mit dem persönlichen Rechte nothwendig verknüpft ist, und hat mit der Vindikazion einer verlorenen Sache oder eines verlaufenen Hausthieres bloß eine äußere auf obige Analogie gegründete Ähnlichkeit. Der Mann nöthigt die Frau und der Herr den

Diener zurück zu kehren, nicht, weil die Frau des Mannes, oder der Diener des Herrn Eigenthum ist, sondern weil sie in eine rechtliche Verbindung zur Erreichung eines Zwecks getreten sind, der ohne Beyammenseyn nicht in seiner Vollständigkeit erreicht werden kann, und weil sie folglich sich zu diesem Beyammenseyn gleich beym Eintritt in die Verbindung anheischig gemacht haben. Sie werden also gezwungen, dieses Versprechen zu halten, wie jeder andre Promittent vom Promissar gezwungen werden darf, wenn jener nicht leisten will. Dürfen doch auch Staaten ihre vom Staatsgebiete entfernten Bürger in gewissen Fällen reklamiren, ohne daß diese wie verlaufene Hausthiere angesehen werden dürften. Oder ist etwa das Recht des Staatsoberhauptes gegen die Staatsbürger auch ein dinglichpersönliches Recht, weil der Staatszweck ohne das Beyammenseyn und eine dauernde Verbindung mehrer Menschen nicht erreicht werden kann? Sind die Unterthanen ein solches (*Quasi*-) Eigenthum

des Regenten, und ist dieser in einem solchen (*Quasi*-) Besitze von den Unterthanen, als *seinen* Unterthanen? — Ein *dinglich* - *persönliches* Recht ist also wohl nicht mehr und nicht weniger ein *rechtliches Unding* oder vielmehr *Ungeheuer* (*monstrum juridicum*), als ein *persönlich-dingliches* Recht. Denn so wie Niemand eine Sache als Person behandeln kann — man triebe dann mit der Sache eine Art von *Abgötterey*, sie wäre ein *juristischer Fetisch* — so darf Niemand eine Person als Sache behandeln — man unterwürfe dann die Person der *Sklaverey*, sie wäre eine Art von *juristischem Hybrida*.

Vierter Abschnitt.

Verhältniß des Rechtsgesetzes

zum

Sittengesetze.

26.

Das Naturrecht oder die philosophische Rechtslehre ist ein Theil der praktischen Philosophie.

Die Philosophie heißt *praktisch*, wiefern sie die ursprünglichen Gesetze der Freyheit als einen Gegenstand der menschlichen Erkenntniß aufstellt, oder mit andern Worten, wiefern sie ein wissenschaftlicher Inbegriff der Regeln seyn soll, durch welche das freye Handeln vernünftiger Wesen vermöge der Vernunft selbst bestimmt ist. Da nun der Begriff des *Rechts* ein *praktischer* Begriff ist, und

zwar nicht bloß im weitem (1), sondern auch im engeru Sinne (13), indem er sich auf den Freyheitsgebrauch vernünftiger Wesen bezieht; das *Recht* aber den Gegenstand derjenigen Wissenschaft ausmacht, welche *Naturrecht* oder *philosophische Rechtslehre* heißt: so muß diese Wissenschaft ein integrierender Theil der praktischen Philosophie seyn.

Anmerkung.

Die Stelle, welche diese Wissenschaft im Systeme der praktischen Philosophie einnimmt, läßt sich leicht auffinden. Die praktische Philosophie besteht nämlich aus einem *allgemeinen* und einem *besondern* Theile. Jenen kann man nennen die *praktische Elementarlehre*, oder mit KANT die *Metaphysik der Sitten*, oder auch mit WOLF die *allgemeine praktische Philosophie*, wenn er nicht diesen Ausdruck in einer etwas verschiedenen Bedeutung genommen, und daher auch empirische (anthropologische) Grundsätze in die so bezeichnete Wissenschaft aufge-

nommen hätte; diesen die *abgeleitete praktische Philosophie*. Diese ist theils Wissenschaft des durch Freyheitsgesetze bestimmten Thuns und Lassens — theils Wissenschaft des durch Freyheitsgesetze bestimmten Glaubens und Hoffens — vernünftiger Wesen. Die letzte Wissenschaft heisst *philosophische Religionslehre*; die erste aber zerfällt wieder in zwey Theile, wovon der erste *philosophische Rechtslehre* oder *Naturrecht*, und der zweyte *philosophische Sittenlehre* oder *Ethik* heisst, deren Begriff und Unterschied bald näher bestimmt werden soll.

27.

Unter dem *Sittengesetze* kann man entweder das *oberste praktische Vernunftprinzip*, oder das *höchste Gesetz der Sittlichkeit* verstehen.

Das Wort *Moralphilosophie* wird bald in einem weitem, bald in einem engern Sinne gebraucht. Im weitem bedeu-

bedeutet es eben so viel als *praktische Philosophie*, und steht daher der theoretischen Philosophie entgegen. Im engeren zeigt es bloß einen *Theil* der praktischen Philosophie an, welcher schlecht-hin *Moral*, *Ethik* oder *Sittenlehre* (eigentlich *Tugendlehre*) genannt wird, und der Rechtslehre entgegensteht (13. A. u. 26. A.). Dem zufolge kann auch der Ausdruck *Sitten* - oder *Moralgesetz* in einer doppelten Bedeutung genommen werden. In der weitern zeigt er das *Prinzip der ganzen praktischen Philosophie* an, in der engern das eigenthümliche *Prinzip eines Theils derselben*, nämlich der *Sitten* - oder *Tugendlehre*. Jenes heißt daher mit Recht das *oberste praktische Vernunftprinzip*, dieses das *höchste Gesetz der Sittlichkeit*, ob man gleich beydes bisher gar nicht unterschieden hat.

Der Grundsatz: *Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*, ist nicht Sittengesetz in der ersten, sondern nur in der zweyten Bedeutung. Aus ihm läßt sich daher das *Rechtsgesetz* weder absolut, noch relativ deduziren.

Der Charakter der *Tugend* oder der *sittlichen Güte* besteht darin, daß man *nichts will*, als *was man soll*, und es bloß *darum will*, weil man es *soll*. Nur die Maxime bey allem Handeln so zu wollen, dieß zur Richtschnur alles seines Handelns zu machen, ist tauglich zu einem allgemeinen Gesetze in der moralischen Weltordnung. Jener Grundsatz ist daher ein *kategorischer Imperativ*, ein jedes Vernunftwesen un-

bedingt verbindendes Gebot. Aus ihm ist daher

1.) keine *absolute Deduktion* des Rechtsgesetzes möglich, es kann dieses nicht schlechthin aus jenem abgeleitet werden. Denn das Rechtsgesetz abstrahirt gänzlich von der Maxime sowohl als Triebfeder des Willens (16); es bezieht sich gar nicht auf die Gefinnung des Vernunftwesens und die Handlungen desselben, wieferne sie aus der Gefinnung hervorgehen, auf den innern eigenen Freyheitsgebrauch, sondern lediglich auf den äußern wechselseitigen Freyheitsgebrauch vernünftiger Wesen und die Möglichkeit des Beyammenbestehens ihres Wirkens neben einander und auf einander (15); es ist ursprünglich kein Imperativ, dergleichen alle Gesetze sind, die unmittelbar aus dem Tugendprinzipie abgeleitet werden, sondern ein Permissiv, dergleichen in der ethischen Gesetzgebung gar nicht vorkommt, weil hier alles durch das Gesetz nothwendig bestimmt, mithin ein Sollen schlechthin oder Pflicht ist

(20). — Es ist aber aus jenem Grundsatz

2.) auch keine *relative Deduktion* des Rechtsgesetzes möglich, es kann dieses nicht aus jenem insofern abgeleitet werden, als vermittelt der durch dasselbe bestimmten Pflicht des Einen das Recht des Andern bestimmt ist. Denn es entspricht nicht jeder Pflicht des Einen ein Recht von Seiten des Andern, welches doch nach dieser Deduktion der Fall seyn müßte. A. hat die Pflicht, mäßig im Genuße des Vergnügens und wohlthätig gegen Hülfbedürftige zu seyn; darum hat aber B. kein Recht gegen A. etwa ihn im Genuße des Vergnügens zu stören, oder ihm seine Wohlthaten abzufragen (24. A. 2. c.). Sodann entspricht zwar jedem Rechte des Einen eine Pflicht von Seiten des Andern; allein diese Pflicht würde entweder gar nicht stattfinden, wenn kein Recht da wäre, oder wenigstens nicht als Zwangspflicht, dergleichen doch jede Rechtspflicht ist (25). A. hat die Pflicht, an B. 100 Thaler

Miethzins zu zahlen; diese Pflicht aber entspringt aus dem Eigenthumsrechte des B. an der von A. gemietheten Sache, und würde ohne dieses Recht des B. gar nicht Pflicht des A. seyn; weil aber B. dieses Recht hat, so kann er auch die 100 Thaler mit Gewalt von A. fodern, im Falle dieser nicht freywillig seine Schuldigkeit thut. Und so entspringt alle dem Rechte entsprechende Pflicht erst aus dem Rechte; mithin muß das Recht sein eigenthümliches ursprüngliches Prinzip haben, und kann aus keinem Pflichtgebote (auch nicht mittelbar oder beziehungsweise) abgeleitet werden (22. A. 2). Endlich würde auch sowohl durch diese relative als jene absolute Deduktion die Rechtslehre ganz und gar den Rang einer eignen praktisch - philosophischen Wissenschaft verlieren, und zu einem bloßen Anhange der Sittenlehre herablinken. Denn was aus dem Principe einer Wissenschaft als nothwendige Folgerung deduzirt werden kann, das gehört zur Wissenschaft selbst. Nun soll aber nach dem Geständ-

nisse aller derer, welche die eine oder die andre Deduktion verlucht haben, die Rechtslehre eine besondere Wissenschaft seyn; folglich muß sie auch ihr eigenthümliches Prinzip haben.

29.

Das *Prinzip der Rechtslehre* muß durch das *oberste praktische Vernunftprinzip* bestimmbar seyn.

Das *oberste praktische Vernunftprinzip* ist der *erste Grundsatz der gesamten praktischen Philosophie*. Dieser Grundsatz muß also gültig seyn für alle Theile der praktischen Philosophie d. h. es müssen durch denselben die ersten Grundsätze der besondern Wissenschaften bestimmt werden können, welche zum Ganzen der praktischen Philosophie als integrierende Theile gehören. Da nun die Rechtslehre ein solcher Theil der praktischen Philosophie ist (26), so muß auch ihr eigenthümlicher Grundsatz durch den ersten Grundsatz des Ganzen bestimmbar

seyn. Versteht man nun unter dem *Sittengesetze* jenes oberste praktische Vernunftprinzip, so kann man wohl sagen: das Rechtsgesetz lasse sich aus demselben *deduziren*. Dann ist aber diese Deduktion keine *relative*, sondern eine *absolute*; weil durch das oberste praktische Vernunftprinzip sowohl das *Rechtsgesetz* (das eigenthümliche oder ursprüngliche Prinzip der Rechte eines Vernunftwesens) als auch das *Sittengesetz* im engern Sinne (das eigenthümliche oder ursprüngliche Prinzip der Pflichten eines Vernunftwesens) auf gleiche Weise und im gleichen Grade bestimmbar ist, nicht aber das Erste bloß vermittelt des Letzten aus dem obersten praktischen Vernunftprinzip deduzirt zu werden braucht. So wäre also der Streit über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Deduktion des Rechtsgesetzes aus dem Sittengesetze nichts weiter als ein Wortstreit, der lediglich daher entstanden ist, daß man nicht die zweyfache Bedeutung des Ausdrucks: *Sittengesetz* (27), gehörig unterschieden hat.

Die Annahme eines eignen das Recht konstituierenden Gemüthsvermögens aber, wozu einige im Gedränge dieses Streites ihre Zuflucht genommen haben, um einer Deduktion des Rechtsgesetzes aus dem Sittengesetze ganz auszuweichen, ist völlig unstatthaft. Dieselbe praktische Vernunft, welche die Pflichten eines Vernunftwesens bestimmt, bestimmt auch die Rechte desselben durch ein und ebendasselbe Grundprinzip.

30.

Das oberste praktische Vernunftprinzip ist weder ein *Imperativ*, noch ein *Permissiv*, sondern ein *theoretischer* den wesentlichen Charakter eines Vernunftwesens in praktischer Hinsicht ausdrückender Satz.

Das oberste praktische Vernunftprinzip soll gültig seyn für die gesammte praktische Philosophie d. h. es sollen durch

dasselbe alle Arten von Willensgesetzen bestimmbar seyn, sowohl diejenigen, welche sich auf die *Pflichten* des Vernunftwesens, als diejenigen, welche sich auf dessen *Rechte* beziehen. Die Willensgesetze der ersten Art sind ursprünglich lauter *Imperative*; denn der Begriff der Pflicht zeigt ursprünglich ein Sollen, eine moralische Nothwendigkeit an (6). Die Willensgesetze der zweyten Art sind ursprünglich lauter *Permissive*; denn der Begriff des Rechts zeigt ursprünglich ein Dürfen, eine moralische Möglichkeit an (5. u. 10). Mithin kann das oberste praktische Vernunftprinzip, aus welchem die Imperative sowohl, als die Permissive deduzirt werden sollen, selbst weder das Eine noch das Andre seyn. Es muß aber ein Satz seyn, aus welchem sich beydes ableiten läßt. Folglich muß es denjenigen Charakter eines Vernunftwesens ausdrücken, wodurch demselben überhaupt gewisse Handlungsweisen als Willensnormen gegeben sind; mithin sowohl, daß es etwas thun oder lassen soll, als, daß

es etwas thun oder lassen darf. Ein Satz aber, der den wesentlichen Charakter eines Dinges ausdrückt, ist an sich bloß ein *theoretischer* Satz, weil man durch ihn zunächst bloß erkennt, was ein Ding sey; wiefern aber durch diesen Satz, als ein praktisches Vernunftprinzip, zugleich erkannt werden soll, was das Vernunftwesen thun oder lassen soll und darf, insofern muß er den Charakter des Vernunftwesens in *praktischer* Hinsicht ausdrücken.

31.

Das oberste praktische Vernunftprinzip ist enthalten in dem Satze:
Ein vernünftiges Wesen ist ein mit Freyheit handelndes, mithin sich selbst gesetzgebendes Wesen.

Der wesentliche Charakter des Vernunftwesens in praktischer Hinsicht besteht einzig und allein darin, daß es *selbstständig*, und folglich auch *selbstthätig* sey d. h. sich selbst zum Handeln be-

stimmen, mithin *frey* handeln könne. Diese Freyheit des Vernunftwesens kann und braucht nicht erwiesen zu werden; sie ist ein nothwendiges ursprüngliches *Postulat der Vernunft* selbst und der Grund aller übrigen Vernunftpostulate. Das Vernunftwesen denkt sich nothwendig (selbst in theoretischer Hinsicht) als *selbstständig*, mithin, wenn es sich denkt als ein Handelndes, als absolut thätig, nicht als leidend, mithin *selbstthätig*; folglich, wiefern es sich denkt als bestimmt zum Handeln, denkt es sich nothwendig als durch sich selbst bestimmt, als abhängig bloß von sich selbst, mithin als unabhängig von allen anderweiten Bestimmungen seines Wollens und seines Handelns — mit einem Worte, als *frey*. Diese Freyheit ist also das Höchste, Unmittelbarste und Ursprünglichste, was in seinem Bewußtseyn, als Bewußtseyn seiner selbst, vorkommt; sie ist dasjenige, ohne welches gar kein Selbstbewußtseyn stattfinden würde; mithin läßt sie sich auch nicht aus etwas anderem, das im

Bewußtseyn vorkommt — selbst aus keinem Gesetze der Vernunft, denn dieß geht selbst erst aus der Freyheit hervor; es ist ein Postulat des Vernunftwesens an sich selbst in Rücksicht seines freyen Handelns, woraus vielleicht auch Postulate in Rücksicht seines Überzeugtseyns sich ergeben können — ableiten und erweisen. Ist nun ein Vernunftwesen ein frey handelndes, so ist es auch ein *sich selbst gesetzgebendes* Wesen. Denn die Gesetze sollen Bestimmungsgründe seines Wollens und Handelns seyn; es ist aber nur abhängig von sich selbst, mithin unabhängig von allen anderweiten Bestimmungsgründen seines Wollens und Handelns; folglich muß es sich selbst die Gesetze geben, welche Bestimmungsgründe seines Wollens und Handelns seyn sollen.

Die Gesetze, welche das Vernunftwesen sich selbst giebt in Beziehung auf sein freyes Handeln, bestimmen entweder nur sein *äußeres freyes Handeln unter der Bedingung*, daß es als handelnd mit andern Vernunftwesen in Wechselwirkung stehe, oder sein *gesammtes freyes Handeln schlechthin*. In der ersten Hinsicht stellt die Vernunft das Gesetz auf: *Du darfst alles thun und lassen, wodurch der Würde andrer Vernunftwesen äußerlich kein Abbruch geschieht*, d. h. wobey der äußere Freyheitsgebrauch aller andern Vernunftwesen bestehen kann. In der zweyten Hinsicht stellt die Vernunft das Gesetz auf: *Du sollst handeln, wie es der Würde eines*

Vernunftwesens überhaupt gemäß ist, d. h. so, daß die Maxime deines Willens zu einem allgemeinen Gesetze tauglich sey. Das erste ist das Rechtsgesetz, das zweyte das Sittengesetz im engern Sinne oder das Tugendgesetz.

Die Vernunft, als bloßes theoretisches Gemüthsvermögen betrachtet, geht auf durchgängige Übereinstimmung in der Erkenntniß; man kann sie daher mit Recht das Vermögen der Prinzipien nennen; denn in der Erkenntniß ist Übereinstimmung nur durch Prinzipien möglich, indem vermittelt derselben das Besondere durch das Allgemeine *bestimmt*, mithin das Besondere in *Einstimmung* mit sich selbst gebracht wird, indem es mit dem Allgemeinen *zusammenstimmt*. Dieselbe Vernunft, als praktisches Gemüthsvermögen, fodert daher eben diese Übereinstimmung in Ansehung des Handelns, und die Gesetze, welche sie auf-

stellt, sind nichts anders als solche Prinzipien, wodurch Übereinstimmung in die mannichfaltigen Handlungen vernünftiger Wesen gebracht werden soll — Postulate der Vernunft an den Willen zur Realisirung der Einheit ihres Zwecks. Nun sieht die praktische Vernunft zuerst auf die äußere Übereinstimmung des Handelns vernünftiger Wesen neben einander und auf einander, welche nicht anders möglich ist, als wenn jedes der Würde des Andern äußerlich keinen Abbruch thut, und daher seinen Freyheitsgebrauch auf die Bedingung beschränkt, daß dabey der Freyheitsgebrauch eines jeden Andern bestehen kann, weil jedes auf den Gebrauch seiner Freyheit vermöge seiner Selbstständigkeit dieselben Ansprüche hat. Hieraus ergiebt sich das obige *Rechtsgesetz*. Dadurch aber erreicht das Handeln vernünftiger Wesen noch keine durchgängige Übereinstimmung, indem bey aller äußern Einhelligkeit des Handelns dennoch die zum Grunde liegenden Maximen eines jeden Vernunftwesens

sowohl unter einander als mit den Maximen andrer Vernunftwesen im Widerspreche stehen und so dem Vernunftzwecke in seiner unbedingten Totalität Abbruch thun können. Die praktische Vernunft fodert daher auch eine innere Übereinstimmung des Handelns vernünftiger Wesen mit sich selbst, welche nicht anders möglich ist, als wenn jedes Vernunftwesen bey seinem Handeln seiner eignen Würde und der daraus hervorgehenden Bestimmung der vernünftigen Natur überhaupt eingedenk ist, und daher seine Maximen so nimmt, daß sie in eine allgemeine Gesetzgebung vernünftiger Wesen passen, d. h. daß sie in ihrer höchsten Allgemeinheit gedacht keinen Widerspruch weder mit sich selbst noch mit dem Willen aller übrigen Vernunftwesen enthalten, mithin von allen durchaus gebilligt und befolgt werden können. Hieraus ergiebt sich das obige *Sittengesetz*, welches eben darum nicht Sittengesetz in der weitem, sondern nur in der engeren Bedeutung des Worts, d. h. Prinzip

zip der ächten Sittlichkeit, der Pflichten eines Vernunftwesens überhaupt, eigentliches *Tugendgesetz* seyn kann.

Anmerkung.

Durch diesen §. ist erst die im vorigen Abschnitte versuchte Deduktion des Rechtsgesetzes als vollendet anzusehen. Dort wurde das Rechtsgesetz unmittelbar aus der vernünftigen Natur des Menschen deduzirt; hier ist es in Gemeinschaft mit dem Tugendgesetze (Sittengesetze in enger Bedeutung) aus dem obersten praktischen Vernunftprinzip (Sittengesetze in weiter Bedeutung) deduzirt worden, um den Unterschied beyder desto einleuchtender darzustellen, und dem bisherigen Streite über die Deduktion des Rechtsprinzips ein Ende zu machen. Die folgenden beyden §§. werden beyden deduzirten Prinzipien zufolge den Unterschied der Rechtslehre und der Sittenlehre noch bestimmter zu entwickeln suchen, als es in den bis hieher von uns ange-

stellen Untersuchungen über das Recht möglich war.

33.

Das *Naturrecht* und die *Ethik* müssen als beygeordnete Theile eines Ganzen von einander wesentlich *verschieden*, zugleich aber auch mit einander genau *verwandt* seyn, und daher ihres *Unterschiedes* ungeachtet in einem nothwendigen *Zusammenhange* stehen.

Naturrecht und *Ethik* gehören zu einem und demselben praktischen Vernunftgebiete, d. h. sie sind einzelne Wissenschaften, die als Theile zur *praktischen Philosophie* oder *Moralphilosophie* im weitern Sinne (27) als ihrem Ganzen gehören. Sie müssen daher unter dem Begriffe des Ganzen stehen, mithin durch denselben *in Verbindung stehen*, d. h. in Ansehung ihrer *Materie* (des Gegenstandes, den sie behandeln) und ihrer *Form*

(der Art und Weise, wie sie *ih* behandeln) eine gewisse Ähnlichkeit haben. Aber die *Theile eines Ganzen*, wieferne sie einander *beygeordnet* werden sollen, müssen sich auch wechselseitig *ausschließen*, sonst wäre einer in dem andern enthalten, mithin einer dem andern *untergeordnet*. *Naturrecht* und *Ethik* müssen also auch sowohl in Ansehung ihrer *Materie*, als in Ansehung ihrer *Form* eine gewisse Unähnlichkeit oder Verschiedenheit haben, und diese Verschiedenheit muß aus dem *Wesen*, d. h. aus den Grundprinzipien beyder hervorgehen.

34.

Das *Naturrecht* und die *Ethik* sind darin mit einander *verwandt*, daß sie sich beyde auf die Bestimmung der *Gesetzmässigkeit des freyen Handelns* beziehen; darin aber von einander *verschieden*, daß jenes die *äußere Gesetzmässigkeit im wechselseitigen Freyheits-*

gebrauche vernünftiger Wesen, diese die durchgängige Gesetzmäßigkeit im Freyheitsgebrauche eines Vernunftwesens überhaupt bestimmt. Daher handelt jenes von dem, wozu das Vernunftwesen von andern gezwungen, d. h. mit Gewalt angehalten werden darf und wiefern es dazu gezwungen werden darf; diese von dem, wozu dasselbe sich selbst zwingen, d. h. mit Freyheit bestimmen soll und wiefern es sich dazu zwingen soll.

Das nächste Objekt des *Naturrechts* sind, wie schon der Name lehrt, die *Rechte* eines Vernunftwesens, das, was es thun und lassen *darf*. Das nächste Objekt der *Ethik* sind die *Pflichten* des Vernunftwesens, das, was es thun und lassen *soll*. Jenes kann man daher schlechthin eine *Rechtslehre*, diese schlecht-

hin eine *Pflichtenlehre* nennen. Allein jedem Rechte von Seiten des Einen entspricht eine Pflicht von Seiten des Andern; mithin hat das Naturrecht auch mit Pflichten des Vernunftwesens zu thun. Und die Ethik gebietet auch, die Rechte anderer nicht zu kränken; mithin nimmt sie auch darauf, als auf einen besondern Gegenstand ihrer Vorschriften, Rücksicht. Jenes materielle Unterscheidungsmerkmal ist also noch nicht bestimmt genug und zur Ziehung einer vollen Gränzlinie zwischen beyden Wissenschaften, die doch zur vollständigen Einsicht in das Wesen so wie zur gründlichen Behandlung derselben nöthig ist, unzureichend. Es muß also zwischen ihnen noch ein Unterschied angetroffen werden, welcher sich auf die Art und Weise bezieht, wie jede ihren Gegenstand behandelt und darstellt. Das Naturrecht nämlich, wenn es von Pflichten handelt, stellt dieselben dar, wiefern sie durch die Rechte eines andern Vernunftwesens bestimmt sind, wiefern also das eine Vernunftwesen vermöge des

Rechtes des andern zu einer gewissen Handlungsweise verbunden ist. Nun ist mit jedem Rechte im Urtheile der Vernunft nothwendig verbunden die Befugniß zu *zwingen* (23), d. h. jeder darf seine Rechte mit Gewalt durchsetzen, wenn andre sie nicht wollen respektiren, d. i. wenn sie nicht wollen ihre den Rechten des Einen entsprechenden Pflichten erfüllen. Sie können also zur Erfüllung dieser Obliegenheiten *physisch genöthigt* werden; ihr Sollen kann im Falle des Nichtwollens in ein *Müssen* verwandelt werden. Das Naturrecht stellt daher seine Pflichten dar als *Zwangspflichten*, weil sie *Rechtspflichten* sind. Die Ethik hingegen stellt ihre Pflichten dar, wiefern ein Vernunftwesen durch das Vernunftgebot schlechthin zu einer gewissen Handlungsweise, es sey gegen sich selbst oder gegen Andre, verbunden ist. Sie wendet sich also bey ihren Vorschriften unmittelbar an den *Willen* jedes Vernunftwesens selbst, und zwar an seinen *guten Willen*; denn sie fodert von dem-

selben eine gewisse *Gesinnung*, aus welcher alle Handlungen entspringen sollen, nämlich die *Gesinnung*, überall seine Maximen so zu nehmen, daß sie allgemein gebilligt und befolgt werden können. Auf diese *Gesinnung* aber ist gar kein Zwang anwendbar; denn *Gesinnungen* lassen sich nicht erzwingen, sondern müssen aus dem freyen Entschlusse des Vernunftwesens selbst hervorgehen. Die Erfüllung dieser Pflichten hängt also davon ab, daß das Vernunftwesen sich selbst durch das Vernunftgesetz aus Achtung gegen dasselbe dazu bestimme, oder mit andern Worten, daß es dem Antriebe seines eignen *Gewissens* folge, in welchem sich jenes Gesetz als nothwendige Willensnorm eines Vernunftwesens ankündigt. Die Ethik stellt daher ihre Pflichten dar als bloße *Gewissenspflichten*, oder, da der Charakter der Tugend eben darin besteht, daß man gesetzmäßig aus Achtung gegen das Gesetz handelt, als *Tugendpflichten*. Nun kann es sich wohl treffen, daß die Tugendpflicht einerley

Objekt mit der Rechtspflicht hat, z. B. Leben oder Eigenthum des Menschen — so wie etwa ein mathematischer und ein physikalischer Lehrsatz ebendenselben Gegenstand, z. B. Licht und Luft, obwohl in verschiedner Rücksicht, betreffen können. Allein die Tugendpflicht bezieht sich darauf in einem ganz andern Sinne, als die Rechtspflicht. *Diese* sagt: Du darfst nicht das Leben eines Menschen angreifen, weil du kein Recht dazu hast, und wenn du es dennoch auf Antrieb deiner Neigung wolltest, so sollst du es dennoch bleiben lassen, weil man sonst Gewalt gegen dich brauchen wird. *Jene* aber sagt: Du sollst nicht das Leben eines Menschen angreifen, weil es an sich böse ist, und wenn du es dennoch zu thun geneigt wärest, so sollst du deine Neigung aus Achtung gegen das Gesetz deiner Vernunft bekämpfen, weil du dich sonst selbst verachten müßtest als ein Wesen, das der Vernunft und Freyheit unwürdig ist. Daher geht auch die Tugendpflicht viel weiter als die Rechtspflicht.

Denn diese verbietet nur den äußern Angriff auf das Leben des Andern, weil sie sich nur auf den äußern Freyheitsgebrauch vernünftiger Wesen bezieht, und daher alles erlaubt, wodurch dieser nicht aufgehoben wird. Die Tugendpflicht hingegen verbietet jeden möglichen Angriff auf das Leben eines Andern, er geschehe direkt oder indirekt, etwa dadurch, daß man dem Andern das Leben verbittert, und dadurch seine Gesundheit untergräbt, oder ihn wohl gar zum Selbstmorde veranlaßt. Ja sie gebietet auch die positive Sorge für das Leben des Andern, z. B. Rettung aus Gefahren, und macht die negative und positive Lebenserhaltung nicht nur in Beziehung auf andre Vernunftwesen, sondern in Beziehung auf das Vernunftwesen überhaupt und mithin auch in Beziehung auf den Verpflichteten selbst zur Pflicht. Daher ist denn auch der Umfang der Ethik weit größer als der des Naturrechts, weil sich jene auf das ganze Handeln eines Vernunftwesens, das innere und äußere, ein-

seitige und wechselseitige, dieses aber nur auf das äußere Handeln bezieht, wieferne dabey die Vernunftwesen in Relazion gegen einander gedacht werden. Dieß erhellet noch deutlicher, wenn wir den Charakter der Tugendpflichten und Rechtspflichten näher ins Auge fassen. Die Pflichten eines Vernunftwesens in ethischer Hinsicht sind in Ansehung ihrer Bestimmtheit (24. A. 2. b. ob sie durchgängig oder nur im Allgemeinen bestimmt sind) entweder *vollkommene* oder *unvollkommene*, und in Ansehung ihres nächsten Objekts entweder *Selbstopflichten* oder *Pflichten gegen Andre*. Die vollkommenen kann man auch Pflichten der *Gerechtigkeit*, die unvollkommenen, Pflichten der *Güte* nennen. Die *Pflichten der Gerechtigkeit und Güte gegen uns selbst*, und die *Pflichten der Güte gegen Andre* gehören der Ethik ausschließend an, weil in Beziehung auf dieselben kein Zwang (äußere physische Nöthigung) stattfinden kann und darf. Was aber die *Pflichten der Gerechtigkeit gegen Andre*

betrifft, so fallen diese freylich in gewisser Hinsicht mit den Rechtspflichten zusammen, weil sie sich auf die Rechte Anderer beziehen. (Eben darum heißen sie Pflichten der Gerechtigkeit; die vollkommenen Selbstpflichten aber werden nur *analogisch* so genannt.) Allein die Art und Weise, wie die Ethik diese Pflichten darstellt, ist von der Art und Weise, wie sie das Naturrecht darstellt, nach dem vorhin Gesagten wesentlich verschieden. Wenn die Ethik sagt: Respektire die Rechte Anderer! und so diese Rechte zu einem besondern Gegenstande ihrer Vorschriften macht, so wendet sie sich an das Gewissen eines Jeden, und sucht den Grund jenes Gebots auf in der Achtung, die man der vernünftigen Natur überhaupt, die möge in uns selbst oder in Andern angetroffen werden, schuldig ist. Sie verlangt also eigentlich, daß man sich die Respektirung des Rechts zur beständigen *Maxime* seines Willens machen solle. Wer dies thut, heißt eigentlich ein *gerechter* oder *rechtschaffener* Mann.

Wenn hingegen das Naturrecht das gleiche Gebot aufstellt (22), so bekümmert es sich gar nicht um meine Maxime und den daraus hervorgehenden guten Willen, sondern es drohet meiner Neigung mit der Gewalt, die der Andre gegen mich im Falle der Verletzung seines Rechts gebrauchen darf (23). Wer sich also dieser Verletzung enthält, gesetzt auch, daß er das Gegentheil wollte, wofern er nicht Widerstand zu fürchten hätte, heißt eigentlich bloß ein *rechtlicher Mann* (16). Daß wir also alles kurz zusammenfassen. Naturrecht und Ethik beziehen sich zwar beyde auf *Gesetzmäßigkeit des Freyheitsgebrauchs*, weil sie beyde zur praktischen Philosophie, als *Wissenschaft der Freyheitsgesetze* gehören. Aber der eine Theil macht den *Freyheitsgebrauch des Vernunftwesens überhaupt* zu seinem Gegenstande, wiefern er *durchaus gesetzmäßig* seyn soll, während der andre nur die *äußere Gesetzmäßigkeit des Freyheitsgebrauchs* bestimmt, wieferne die Thätigkeit der Vernunftwesen in wech-

selbstiger Beziehung auf einander gedacht wird.

Anmerkung.

Die *Ethik* führt im Deutschen den Namen *Sittenlehre*, welcher bekanntlich aus einer wörtlichen Übersetzung des griechischen Namens (*ἠθική*, *doctrina moralis*) entstanden ist. An sich ist freylich dieser Name unschicklich. Denn die Wissenschaft, welche dadurch bezeichnet wird, soll keine Anweisung zu guten Sitten (*doctrina de moribus*) seyn, (indem dieß eigentlich zur *Klugheitslehre* gehört, und ein *gutgesitteter Mensch* [*vir benemoratus*] darum noch kein *guter Mensch* [*vir bonus*] ist, weil jener nur den *Anstand* [*decorum*], dieser die *Würde* [*honestum*] im Betragen zu seinem Zwecke macht), sondern eine Anweisung zur *Pflicht* (*doctrina de officiis*). Daher ist der Name, *Pflichtenlehre*, welchen man der *Ethik* ebenfalls gegeben hat, unstri-

tig schicklicher, als jener. Da indessen auch die Rechtslehre in gewisser Hinsicht eine Pflichtenlehre ist, so ist der Name, *Tugendlehre*, womit KANT im zweyten Theile der *Metaphysik der Sitten* die Ethik bezeichnet hat, derjenige, welcher den Charakter dieser Wissenschaft am angemessensten ausdrückt, weil sie es lediglich mit der sittlich guten Gesinnung und der daraus entspringenden Handlungsweise eines Vernunftwesens zu thun hat (22. A. 2.). Auch ist die Ordnung, in welcher KANT beyde Theile auf einander folgen läßt, schicklicher, als die umgekehrte, da die Pflichten der Rechtslehre aus dem Rechte selbst erkannt werden können, das Recht aber, dessen Respektirung die Tugendlehre zur Pflicht macht, von derselben als schon bekannt vorausgesetzt wird. Wer aber die Deduktion des Rechtsgesetzes aus dem Sittengesetze im engern Sinne annimmt, es sey die absolute oder die relative, der muß nothwendig die Rechtslehre auf die Tu-

gendlehre folgen lassen, wiewohl jene dann eigentlich nicht eine besondere praktisch - philosophische Wissenschaft, sondern nur ein Theil oder Anhang der Tugendlehre ist (28).

FÜNFTER ABSCHNITT.

Verhältniß des Naturrechts

z u m

p o s i t i v e n R e c h t e.

35.

Das *Naturrecht* ist ein durch die *vernünftige Natur des Menschen überhaupt* bestimmtes Recht, mit-
hin, als *Wissenschaft* gedacht, ein
systematischer Inbegriff von un-
bedingt allgemeinen und noth-
wendigen, die äußere Einstimmung
des neben und auf einander Han-
delns vernünftiger Wesen in der
Sinnenwelt betreffenden *Zwangs-*
gesetzen.

Der Ausdruck *Naturrecht* (*jus naturae*)
bedeutet eigentlich das *natürliche Recht*
selbst,

selbst, wird aber auch für die *Wissenschaft desselben* genommen, wie dieß bey den Ausdrücken: Medizin, Anatomie, Therapie, Artillerie, Fortifikation, Geschichte u. s. w. ebenfalls stattfindet. Man sollte also in dieser Hinsicht eigentlich sagen, *natiirliche Rechtslehre*. Nun kann ferner das Wort *Natur* in materialer und formaler Bedeutung genommen werden. In *materialer* Bedeutung zeigt es an den Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung, die Sinnenwelt, wieferne sie gewissen Gesetzen unterworfen ist. So nimmt man es, wenn man von Naturgesetzen, Naturforschung, Naturbeschreibung, redet. In *formaler* Bedeutung zeigt es an das Wesen, die Grundbestimmungen eines Dinges, wodurch es sich von andern Dingen unterscheidet. So nimmt man das Wort, wenn man von der Natur der Luft, des Lichtes, der Metalle, der Pflanzen, der Thiere, des Menschen, redet. In dieser letzten Bedeutung muß es auch genommen werden,

wenn man von einem *Naturrechte* redet. Denn das Naturrecht stellt Gesetze auf für das freye Handeln vernünftiger Wesen. Die Natur in materialer Bedeutung aber lehrt uns, wenn wir sie zum Gegenstande unsrer Untersuchung machen, keine Gesetze der Freyheit, moralische Gesetze, Gesetze, nach welchen sich die Vernunftwesen, als solche, richten sollen; sondern Gesetze der von der Vernunft unabhängig bestimmten Nothwendigkeit, physische Gesetze, Gesetze, nach welchen sich alle Erscheinungen in der Sinnenwelt richten müssen. Wenn daher manche unter dem *Jus naturae* ein *Jus* verstanden haben, *quod natura animalia docuit*, oder *ipsas naturae leges* (7. A.): so beruht dieses Mißverständniß lediglich auf der Verwechslung der materialen und formalen Bedeutung des Wortes *Natur*. Die *Natur*, wodurch das *natürliche Recht* bestimmt seyn soll, ist keine andre, als die *Natur des Menschen*; denn nur durch ihn und für ihn ist das Recht gesetzt. Nun aber ist die Natur des Menschen

theils eine *sinnliche*, theils eine *vernünftige*. Als sinnliches Wesen ist der Mensch kein freyes, sondern ein Naturwesen; er ist in dieser Hinsicht selbst der Naturnothwendigkeit unterworfen, und gehört mit zur Natur in materialer Bedeutung. Mit- hin kann, wenn das natürliche Recht durch die Natur des Menschen bestimmt seyn soll, bloß seine *vernünftige* Natur gemeynt seyn, vermöge welcher er frey ist und zu einer ganz andern Ordnung der Dinge, zu einer intelligibeln Welt gehört. Das natürliche Recht ist durch die vernünftige Natur des Menschen bestimmt, soll daher nichts anders sagen, als, es ist durch die Vernunft selbst bestimmt. Das *Naturrecht* ist ein bloßes *Vernunftrecht*. Was aber durch die Vernunft selbst bestimmt ist, das gilt für *alle* Vernunftwesen, und gilt für dieselben *nothwendiger* Weise, unbedingt. Die natürlichen Rechtsgesetze müssen also eben diesen Charakter der *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* an sich tragen. Nun sind die Menschen Vernunftwesen, welche

in der Sinnenwelt vermöge ihrer sinnlichen Natur erscheinen, und als solche den Charakter der Vernünftigkeit an sich tragende Erscheinungen neben einander und auf einander wirken; die Vernunft aber fodert von sich selbst ein freyes aber einstimmiges Wirken; sie gestattet also jedem Menschen dieses freye Wirken unter der Bedingung, daß dadurch das freye Wirken aller Andern nicht aufgehoben werde, weil diese auch Vernunftwesen sind, und außer jener Bedingung der äußere Freyheitsgebrauch Aller in einem denselben vernichtenden Widerstreite stets begriffen seyn würde — mit andern Worten: die Vernunft berechtigt jeden zum freyen Wirken sowohl, als sie ihn zur selbsteigenen Beschränkung desselben auf jene Bedingung verpflichtet, und im Unterlassungsfalle dieser Selbstbeschränkung alle Andern berechtigt, den Einen in Ansehung seines Freyheitsgebrauchs in diese von der Vernunft selbst gefoderte Schranke mit Gewalt zurückzuweisen d. h. zu *zwingen*. Die *natürlichen*

Rechtsgesetze sind also allgemeine und nothwendige Zwangsgesetze, welche die Einstimmung des äußern wechselseitigen Freyheitsgebrauchs vernünftiger Wesen in der Sinnenwelt zum Zwecke haben, und das *Naturrecht* in szientifischer Bedeutung ist ein systematischer Inbegriff jener Zwangsgesetze.

36.

Das *positive Recht* ist ein durch eine *äußerlich gesetzgebende Auktorität* oder *Willkür* bestimmtes Recht, mithin, als *Wissenschaft* gedacht, ein *systematischer Inbegriff von bedingt allgemeinen und nothwendigen*, die äußere Einstimmung des neben und auf einander Handelns gewisser in einer *besondern rechtlichen Verbindung stehender Menschen* betreffenden *Zwangsgesetzen*.

Unter dem *Positiven*, wiefern es dem *Natürlichen* entgegengesetzt wird, versteht man allemal etwas durch *Auktorität* oder *Willkür* Geletztes. So wird die *positive* Religion der *natürlichen* entgegengesetzt, wieferne diese ihren Grund in der vernünftigen Natur des Menschen selbst, jene aber ihren Grund in der Auktorität des höchsten Wesens oder eines Bevollmächtigten desselben haben soll. So werden *positive* Strafen den *natürlichen* entgegengesetzt, wieferne diese durch die Natur des Vergehens selbst, jene aber durch die Willkür eines äußern Richters bestimmt seyn sollen, daher sie auch schlechthin *willkürliche* Strafen heißen. Das nächste oder erste Merkmal des *positiven* Rechtes ist daher ebenfalls dieses, daß es gedacht wird als abhängig von irgend einer *Auktorität* oder *Willkür*. Das positive Recht ist ein *von Menschen gemachtes*, das natürliche ein *von der Vernunft selbst gegebenes* Recht. Nun ist das Recht bestimmt durch Gesetze als seine Prinzipien. Diejenige Auk-

torität oder Willkür, welche das Recht machen soll, muß also eine solche seyn, welche das Recht hat, das, was sie will, als ein Prinzip des Rechts zu setzen, d. h. eine *gesetzgebende*, und zwar eine *äußerlich* gesetzgebende, weil das gemachte Recht nicht von der Vernunft des Menschen überhaupt, sondern von der Auktorität oder Willkür besondrer Menschen ausgehen soll. Es kann aber keinen Menschen irgend eine Auktorität oder Willkür schlechthin rechtlich verbinden, das, was sie will, als Gesetz zu respektiren. Denn jeder Mensch ist als Vernunftwesen eine Person für sich und durch sich selbst, d. h. ein selbstständiges, von dem Willen eines Andern unabhängiges, mithin sich selbst gesetzgebendes Wesen (18. u. 31). Nur der gemeinsame Wille aller Vernunftwesen, weil er der Wille eines Vernunftwesens überhaupt ist, aus welchem das natürliche Recht hervorgeht, ist verbindlich für alle, nicht aber der besondre Wille einzelner Vernunftwesen, aus welchem das positive Recht hervorgehen soll. Es

müssen also diejenigen Menschen, welche rechtlich verbunden seyn sollen, eine gewisse Auktorität oder Willkür als Prinzip ihrer Rechte und der darauf sich beziehenden Pflichten anzuerkennen, sich selbst dazu verbunden, d. h. sie müssen eine besondere rechtliche Verbindung unter einander vermittelt eines Vertrags errichtet haben, durch welchen bestimmt ist, daß eine gewisse Auktorität oder Willkür und welche in dieser Verbindung Prinzip ihrer Rechte und Pflichten seyn soll. In dieser Verbindung muß zugleich mit jener gesetzgebenden Auktorität oder Willkür — entweder innerlich (in einer und derselben, physischen oder moralischen, Person) oder äußerlich (in verschiedenen, physischen oder moralischen, Personen) — eine höchste Gewalt verknüpft seyn, welche das durch die gesetzgebende Auktorität oder Willkür bestimmte Recht handhaben, d. i. mit Zwang durchsetzen kann, weil alles Recht, und alle auf dasselbe sich beziehende Pflicht, Zwangsrecht und Zwangspflicht ist (23. u. 24). Es ist also

jene rechtliche auf die äussere Handhabung des Rechts, als auf ihren Zweck, gerichtete Verbindung, welche man die *bürgerliche Gesellschaft* oder den *Staat* nennt. Das positive Recht findet daher nur unter der Bedingung statt, daß Menschen in einer bürgerlichen Gesellschaft sich befinden, und folglich haben die Zwangsgesetze, durch welche dasselbe bestimmt ist, keine unbedingt *allgemeine* und *nothwendige* Gültigkeit, wie die des natürlichen Rechts (35), sondern bloß eine *bedingte*, d. h. sie gelten nur unter jener Voraussetzung; unter derselben aber gelten sie für *alle* Glieder dieser Gesellschaft *nothwendiger* Weise. In Beziehung auf die Vernunftwesen überhaupt hingegen haben sie nur eine *partikuläre* und *zufällige* Gültigkeit. Das positive Recht ist demnach zufolge seines Ursprungs *empirisch*, nicht *a priori* bestimmt, und wird *historisch* erkannt, nicht *razional*, weil die aus der Gesetzgebung im Staate hervorgehenden Rechtsbestimmungen Thatfachen sind, von denen man sich durch

Erfahrung belehren muß. Es ist ferner *veränderlich*, weil die Gesetzgebung im Staate bey ihren Rechtsbestimmungen auf Umstände und Verhältnisse Rücksicht nehmen muß, diese aber dem Wechsel unterworfen sind. Der Inbegriff desselben ist daher nicht *Wissenschaft* oder *System* im eigentlichen und strengen Sinne zu nennen, denn nur rationale Erkenntnisse lassen sich in ein in sich selbst geschlossenes, unveränderliches Ganze nach der Idee der absoluten Einheit zusammenfassen, sondern vielmehr ein bloßes *Aggregat*, dem man jedoch die wissenschaftliche oder systematische Form möglichst anzupassen suchen muß.

Obgleich das *positive Recht* sein eigenes *konstitutives Prinzip* hat, so ist und bleibt doch das *Naturrecht* das *regulative Prinzip* desselben, und mithin die *oberste Bedingung seiner Gültigkeit*.

Das *konstitutive Prinzip* des positiven Rechtes ist nach dem vorhergehenden §. eine äußerlich gesetzgebende Auktorität oder Willkür; denn diese bestimmt, was in der bürgerlichen Gesellschaft, für welche sie gilt, Recht und Pflicht seyn soll. Diese Willkür aber soll nicht *blind* (*arbitrium brutum*), dessen Kanon ist: *Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas*), sondern *durch Vernunft geleitet* (*arbitrium rationale*) seyn, d. h. die gesetzgebende Auktorität soll nicht beliebig das Recht machen, sondern bey ihren Satzungen oder positiven Rechtsbestimmungen diejenigen Prinzipien vor Augen haben, welche die Vernunft als natürliche

Rechtsbestimmungen aufstellt, so daß jene nichts als Recht setzt, was durch diese als Unrecht gesetzt ist, mithin, wenn jene eigenthümliche Rechtsbestimmungen aufstellt, nur dasjenige zu bestimmen sich anmaafst, was diese unbestimmt gelassen hat. (Sie kann z. B. nicht dem einen Bürger erlauben, das Leben oder Eigenthum des andern zu verletzen; denn diese Verletzung widerstreitet dem natürlichen Rechte, ist mithin schlechthin ein Unrecht oder eine Beleidigung, wogegen eben die bürgerliche Gesellschaft Schutz gewähren soll. Eine positive Gesetzgebung, die so etwas erlaubte, würde also den Zweck jener Gesellschaft, und folglich ihren eignen Zweck, welcher eben derselbe ist und seyn soll, aufheben.) Der eigenthümliche Gegenstand der gesetzgebenden Auktorität sind daher die durch Erfahrung gegebenen, mithin von der Vernunft in rechtlicher Hinsicht unbestimmt gelassenen, wechselseitigen Verhältnisse der Staatsbürger gegen einander als solche, sowohl im Einzelnen, als im

Ganzen, und die mannichfaltigen Umstände, durch welche diese Verhältnisse verschiedentlich modifizirt werden können, wiefern auf sie der Begriff des Rechts und der ihm entsprechenden Pflicht angewandt werden soll. (Die Erfahrung lehrt z. B. daß der Mensch früher oder später anfängt, als vollkommen reiter Mensch zu erscheinen; das positive Recht kann also bestimmen sowohl den Termin der aufhörenden Minderjährigkeit und anhebenden Mündigkeit, als auch die Art und Weise, wie die Rechte des Minderjährigen verwaltet werden sollen. Dieselbe Erfahrung lehrt, daß der Mensch früher oder später aufhört, in der Welt der Erscheinungen überhaupt zu existiren; das positive Recht kann also bestimmen, wie es mit dem Eigenthume des Bürgers nach seinem Tode, als wodurch es eigentlich herrenlos wird, gehalten werden soll, so daß es entweder dem Eigenthümer erlaubt, das Seine bey Lebzeiten Jemanden zu vermachen, oder den nächsten Verwandten erlaubt, es für sich in

Besitz zu nehmen — oder, um dieselbe Erfahrung auf das öffentliche positive Recht anzuwenden, es kann bestimmen, wer, im Falle der Regent des Staats aus der Welt der Erscheinungen tritt, nach ihm Oberhaupt des Staats werden soll, oder wer überhaupt die höchste Gewalt im Staate, und unter welchen besondern Einschränkungen er sie ausüben soll, indem alles dieses durch das Naturrecht unbestimmt gelassen ist.) Da nun jener Begriff, als die allgemeine Rechtsnorm, durch das Recht der Vernunft schon gegeben ist, dieses Recht aber unbedingt allgemein und nothwendig ist (35): so muß es das *regulative* Prinzip des positiven Rechtes seyn. — Es kann aber auch die Willkür die natürlichen Rechtsgesetze selbst in ihre Gesetzgebung aufnehmen, ohne jedoch dieselben aus der Vernunft abzuleiten, als welches ein ganz heterogenes, ihr gar nicht zukommendes Geschäft ist; sondern sie kündigt dieselben schlechthin als ihre Satzungen an, und giebt ihnen dadurch eine besondre Sank-

zion durch ihre eigne Auktorität. (So machte es z. B. Moses, indem er sagte: Du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen u. s. w. Denn wenn er hinzusetzte: So will es der Herr, euer Gott, so that er dieß bloß als Interpret des Willens des höchsten Gesetzgebers in dem von ihm errichteten theokratischen Staate.) Mithin, wenn auch die natürlichen und positiven Rechtsgesetze in Ansehung des Materialen völlig gleich lauten, so unterscheiden sie sich doch wesentlich in Ansehung des Formalen, d. h. in Ansehung ihres gesetzlichen Charakters, indem die Einen sich als Ausprüche der freyen dem Menschen inwohnenden Vernunft (*dictamina rationis*), die Andern aber sich als Ausprüche eines gewalthabenden äußern Gesetzgebers (*dictamina arbitrii*) ankündigen. — Daß nun aber überhaupt eine äußerlich gesetzgebende Auktorität oder Willkür in Ansehung dessen, was Rechtens ist, und unter welchen Bedingungen sie statt finden könne, hängt zuletzt wiederum ab von natürlichen Rechts-

prinzipien. Mithin kann man mit Recht sagen, das *Naturrecht* sey die *oberste Bedingung der Gültigkeit des positiven Rechts*, oder mit andern Worten, die Vernunft sey das Prinzip der *Möglichkeit* des positiven Rechts, die (durch Vernunft geleitete) Willkür aber das Prinzip seiner *Wirklichkeit*.

SECHSTER ABSCHNITT.

Systematische Übersicht
der Theile

des

Naturrechts.

38.

Das *Naturrecht* zerfällt zuerst in das *reine* und *angewandte* Naturrecht. Jenes stellt die Rechtsgesetze auf in Beziehung auf die *vernünftige Natur überhaupt*, dieses in Beziehung auf die *menschliche Natur insonderheit*, wieferne sie empirisch erkennbar ist.

Eine Wissenschaft (nämlich eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne oder eine Vernunftwissenschaft, denn auf andre Wif-

lenschaften ist natürlich jene Eintheilung
 nicht anwendbar) heißt *rein*, wiefern ih-
 re Lehrlätze völlig *a priori* aus dem ober-
 sten Grundsatze der Wissenschaft deduzirt
 werden können; *angewandt* hingegen,
 wieferne der oberste Grundsatz auf Ge-
 genstände der Erfahrung bezogen wird,
 und also ihre Lehrlätze nur vermittelt
 dieser Beziehung erkannt werden können.
 Nun ist das oberste Rechtsgesetz bloß *for-
 mal*, d. h. es bestimmt nichts weiter als
 die allgemeine Rechtsform oder die höch-
 ste Bedingung, unter welcher ein Recht
 stattfinden, etwas als ein Recht erkannt
 werden kann. Diese Bedingung ist, daß
 der äußere Freyheitsgebrauch der Ver-
 nunftwesen bey einer gewissen Handlung
 beyammen bestehen könne. Das Rechts-
 gesetz sagt also nur überhaupt aus, daß
 jedem Vernunftwesen vermöge seiner ver-
 nünftigen Natur eine bestimmte Sphäre
 für seinen äußern Freyheitsgebrauch zu-
 komme, und daß diese Sphäre durch die
 Möglichkeit des Freyheitsgebrauchs aller
 übrigen Vernunftwesen bestimmt sey.

Wie weit nun aber die Sphäre eines Jeden gehe, der Umfang derselben, bleibt durch das Rechtsgesetz völlig unbestimmt, weil es sich auf den Freyheitsgebrauch eines Vernunftwesens überhaupt bezieht, mithin auf die besondere Natur und Lage desselben, wodurch ihm etwas als Materie seines Rechts gegeben ist, keine Rücksicht nimmt. Alle Lehrrsätze also, welche unmittelbar *a priori* aus demselben deduzirt werden, beziehen sich ebenfalls auf das Vernunftwesen überhaupt, und mithin wird an ihnen dieselbe Unbestimmtheit angetroffen. Sie sagen bloß aus, welche Rechte dem Vernunftwesen überhaupt als solchem zukommen. Diese Rechte nennt man daher *Urrechte* oder *ursprüngliche Rechte*, weil sie dem Vernunftwesen ursprünglich zukommen, d. h. aus seiner vernünftigen Natur unmittelbar entspringen und zugleich der Urgrund aller übrigen Rechte sind, die einem vernünftigen Wesen nach seiner besondern Natur und Lage zukommen können. Diese Rechte sind daher eben so, wie das

Rechtsgesetz selbst, bloß *formal*, d. h. sie sind bloß die allgemeinen Bedingungen der materialen Rechte, die nach der besondern Natur und Lage eines Vernunftwesens demselben beygelegt werden müssen und die eigentliche Sphäre seines äußern Freyheitsgebrauchs ausmachen. (So ist z. B. das *Recht auf Sachen* überhaupt ein ursprüngliches formales Recht; denn es wird dadurch bloß im Allgemeinen für das Vernunftwesen, als Subjekt der Freyheit, irgend etwas Vernunftloses, als Objekt derselben, weil jenes ohne dieses gar nicht seyn und wirken könnte, postulirt, ohne weiter dieses Etwas zu bestimmen. Zugleich ist dieses Recht der Urgrund oder die ursprüngliche Bedingung alles Eigenthumsrechtes, d. h. alles *Rechtes auf bestimmte Sachen*, weil, wenn das Vernunftwesen nicht ein Recht auf Sachen überhaupt hätte, es auch kein Recht auf bestimmte Sachen haben könnte.) Das *reine Naturrecht* ist daher eigentlich derjenige Theil der natürlichen Rechtslehre, welcher von den

Urrechten (den ursprünglichen Bedingungen aller Rechte) eines Vernunftwesens handelt. Nun ist der Mensch ein Vernunftwesen, das eine besondere Natur und Lage in der Sinnenwelt hat, welche nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Bezieht man also das oberste Rechtsgezet auf diese Natur und Lage des Menschen, als auf seine Materie, so erhält man dadurch das sogenannte *angewandte Naturrecht*. Die Rechte, welche dasselbe deduzirt, sind also nicht bloß formal, sondern material, d. h. sie haben einen bestimmten Inhalt oder Gegenstand, und dieser Inhalt oder Gegenstand ist bestimmt durch die Natur und Lage des Menschen als eines sinnlich - vernünftigen Wesens. (z. B. das Recht auf den freyen Gebrauch meiner körperlichen Gliedmaßen zu den für sie bestimmten Funktionen.)

Das *angewandte Naturrecht* zerfällt zunächst in das *private* und *öffentliche* Naturrecht. Jenes stellt die Rechtsgesetze auf in Beziehung auf den *Naturstand* oder *Privatcharakter* des Menschen, dieses in Beziehung auf den *bürgerlichen Stand* oder *öffentlichen Charakter* desselben.

Der Mensch kann in rechtlicher Hinsicht von einer doppelten Seite betrachtet werden. Einmal als ein sinnlich vernünftiges Wesen, das seine Rechte *durch sich selbst* ausübt und schützt, mithin in einem Zustande sich befindet, wo es die Sphäre seines äußern Freyheitsgebrauchs *durch seinen eignen Willen* zu bestimmen und *durch seine eigne Kraft* zu behaupten hat. Sodann als ein sinnlich vernünftiges Wesen, das mit andern Wesen seiner Art sich zur *gemeinschaftlichen*

Ausübung und zum *gemeinschaftlichen* Schutze ihrer sämtlichen Rechte verbunden hat, mithin in einem Zustande sich befindet, wo die Sphäre des äußern Freyheitsgebrauchs eines Jeden *durch den vereinigten Willen Aller* bestimmt und *durch die vereinigte Kraft Aller* behauptet wird. Jener Zustand ist der sogenannte *Naturstand* — dieser der sogenannte *bürgerliche Stand* des Menschen. In jenem behauptet der Mensch einen *privaten* — durch ihn selbst bestimmten — in diesem ein *öffentlichen* — durch ein gemeines Wesen bestimmten — rechtlichen Charakter. Das angewandte Naturrecht kann also, wiefern es die menschlichen Rechte in Ansehung des Naturstandes lehrt, das *private Naturrecht*, wiefern es aber die menschlichen Rechte in Ansehung des bürgerlichen Standes lehrt, das *öffentliche Naturrecht* genannt werden.

Anmerkung 1.

Die Eintheilung des Rechts in das *private* und *öffentliche* hat im *Naturrechte* einen andern Grund als im *positiven Rechte*. Das Letzte findet außer der bürgerlichen Vereinigung gar nicht statt; mithin bezieht es sich durchaus auf bürgerliche Verhältnisse, es sey nun im Einzelnen, oder im Ganzen. Das Erste aber muß den Menschen auch außer der bürgerlichen Vereinigung in rechtlicher Hinsicht erwägen, und heißt in dieser Beziehung *privates* Recht, weil der Mensch, so lange er außer jener Vereinigung gedacht wird, in rechtlicher Hinsicht immer nur einen privaten Charakter hat; sobald er aber als Bürger gedacht wird, so behauptet er einen öffentlichen rechtlichen Charakter, weil er Glied eines auf Handhabung des Rechts sich beziehenden gemeinen Wesens ist.

Anmerkung 2.

Das Wort *Naturstand* ist von den Naturrechtslehrern in einer dreyfachen Bedeutung genommen worden, und eben daher, daß man sich über den mit jenem Worte zu verknüpfenden Begriff nicht gehörig verständigt und vereinigt hat, ist es gekommen, daß über den *Naturstand* so viele Streitigkeiten entstanden sind, die lediglich auf Mißverständnissen beruhen, und daher zuletzt auf Logomachien hinauslaufen. — Unter dem *Stande des Menschen* in juridischer Hinsicht versteht man überhaupt den Inbegriff von Bestimmungen, welche dem Menschen in Ansehung seines rechtlichen Verhältnisses zu andern Menschen zukommen. Unter dem *Naturstande* kann man nun

1.) denjenigen Zustand des Menschen verstehen, wo man ihn lediglich durch solche Bestimmungen denkt, die von der Natur selbst herrühren, wo also das rechtliche Verhältniß des Menschen als noch nicht durch Willkür modifizirt gedacht

wird. Nun sind erworbenes Eigenthum, eingegangene Verträge, angethane oder empfangene Beleidigungen lauter Bestimmungen, die einen Akt der Freyheit voraussetzen. Nimmt man also das Wort *Naturstand* in diesem engern Sinne, so müssen alle dergleichen Bestimmungen des Menschen aus dem Begriffe seines *natürlichen* Standes hinweggedacht werden, und es steht alsdann diesem Stande des Menschen jeder *willkürliche* Stand desselben entgegen, durch welchen das Rechtsverhältniß besonders modifizirt wird, es mag übrigens ein solcher Stand sich beziehen, worauf — und beschaffen seyn, wie er wolle. — Unter dem *Naturstande* kann man aber auch

2.) denjenigen Zustand des Menschen verstehen, wo man ihn durch solche Bestimmungen denkt, welche ihm außer der Verbindung mit andern Menschen zur Realisirung gemeinsamer Zwecke durch gemeinschaftliche Thätigkeit zukommen. Solche Verbindungen heißen Gesellschaften, z. B. häusliche, kirchliche, bürgerli-

che Gesellschaft, und sind willkürliche Stände von einer besondern Art. Nimmt man also das Wort *Naturstand* in diesem weitem Sinne, so müssen alle gesellschaftliche Bestimmungen des Menschen aus dem Begriffe seines *natürlichen* Standes hinweggedacht werden, und es steht alsdann diesem Stande des Menschen jeder *gesellschaftliche* Stand desselben entgegen, durch welchen ein besonderes rechtliches Verhältniß der Menschen gegen einander begründet wird, er mag übrigens sich beziehen, worauf — und beschaffen seyn, wie er wolle. — Unter dem *Naturstande* kann man endlich auch

3.) denjenigen Zustand des Menschen verstehen, wo man ihn durch solche Bestimmungen denkt, welche ihm außer der von den Menschen zur gemeinschaftlichen Ausübung und Vertheidigung ihrer Rechte errichteten Gesellschaft zukommen. Diese Gesellschaft heißt die bürgerliche, oder der Staat, und ist also ein gesellschaftlicher Stand von besondrer Art.

Nimmt man also das Wort *Naturstand* in diesem weitesten Sinne, so müssen alle bürgerlich - oder staatsgesellschaftliche Bestimmungen des Menschen aus dem Begriffe seines natürlichen Standes hinweggedacht werden, und es steht alsdann diesem Stande schlechthin der *bürgerliche* entgegen. -- Die Frage ist nun, welche von diesen drey Bedeutungen des Wortes *Naturstand* für die Rechtswissenschaft die brauchbarste sey. An sich, oder in bloß logischer Hinsicht, sind alle drey gültig, und es ist daher insoferne gleichgültig, welche man annehmen, d. h. wie weit man in der Absonderung der in den Begriff des Naturstandes nicht als Merkmale desselben aufzunehmenden Bestimmungen des Menschen gehen wolle. Diese Bestimmungen lassen sich nämlich auf folgende Art in rechtlicher Hinsicht klassifiziren:

unwillkürliche — willkürliche,

außergesellschaftliche — gesellschaftliche,

außerbürgerliche — bürgerliche.

Abstrahirt man von *allen willkürlichen* Bestimmungen, so erhält man den Begriff des Naturstandes im *engsten* Sinne; abstrahirt man bloß von den *gesellschaftlich - willkürlichen*, so erhält man den Begriff des N. St. im *weitem* Sinne; abstrahirt man endlich bloß von den *bürgerlich - gesellschaftlichen*, so erhält man den Begriff des N. St. im *weitesten* Sinne. Nun ist die Abstraktion in logischer Hinsicht frey, d. h. sie kann so weit gehen, als noch etwas zur Absonderung übrig ist. Mithin ist es in dieser Hinsicht völlig gleichgültig, wie ich meinen Begriff vom Naturlande bestimmen will. Aber für die Wissenschaft, d. h. für die systematische Darstellung der menschlichen Rechte ist es keineswegs gleichgültig, welchen Begriff man mit dem Worte Naturland verknüpfe. Soll

nämlich auf diesen und den entgegengesetzten Begriff ein System der menschlichen Rechte erbauet werden, so muß das Rechtsverhältniß der Menschen im Naturstande wesentlich verschieden seyn von dem Rechtsverhältnisse derselben in dem entgegengesetzten Stande, d. h. die menschlichen Rechte müssen in dem entgegengesetzten Stande eine Modifikation erhalten, welche die *Realisirung des Rechtes* selbst und unmittelbar betrifft, wodurch also die Sphäre des äußern Freyheitsgebrauchs eines Jeden genau und für alle Fälle gültig bestimmt, und dieser Bestimmung eine hinlängliche äußere Sicherung gegeben wird. Dieß ist nun bloß in und durch den *bürgerlichen* (nicht in und durch jeden *willkürlichen* oder *gesellschaftlichen*) Stand möglich. Denn hier verbinden sich die Menschen zur gemeinschaftlichen Ausübung und zum gemeinschaftlichen Schutz ihrer Rechte; die Sphäre ihres äußern Freyheitsgebrauchs wird durch den vereinigten Willen Aller in selbstbestimmte Grenzen ein-

geschlossen und durch die vereinigte Kraft Aller behauptet. Dadurch erhält das Rechtsverhältniß der Menschen gegen einander eine wesentliche Modifikation; denn nur in einem solchen Zustande ist das Recht unter den Menschen realisirbar. So lange die Bestimmung, die Ausübung und die Behauptung des Rechts von der Einsicht, dem Willen und der Kraft jedes Einzelnen abhängig ist, so lange ist das Recht unter den Menschen eine bloße Idee, die zwar vermöge einer nothwendigen Forderung der Vernunft realisirt werden soll, aber nicht realisirt ist; denn die Sphäre des äußern Freyheitsgebrauchs eines Jeden ist nur einseitig bestimmt, nicht aber allseitig, mithin unbestimmt. Durchgängig oder vollständig bestimmt ist sie nur dann, wenn Alle sich darüber vereinigt haben, wie weit die Sphäre eines Jeden gehen soll, wenn Alle sich zur Anerkennung und Behauptung dieser Sphäre wechselseitig anheischig gemacht haben, mit einem Worte, wenn das Recht öffentlich gehandhabt, d. h. in ei-

nem dazu errichteten gemeinen Wesen und unter der Garantie desselben ausgeübt wird. Der *bürgerliche* Stand ist also derjenige, welcher in einem Systeme der menschlichen Rechte dem *natürlichen* Stande des Menschen entgegengesetzt werden muß, und dieser *natürliche* Stand ist kein andrer, als der *aufserbürgerliche*. — Hierzu kommt, daß, wenn in einer *realen* Wissenschaft, dergleichen die Rechtswissenschaft ist, etwas hypothetisch angenommen wird, das Geletzte nicht bloß *idealiter*, sondern auch *realiter* möglich seyn muß, sonst treibt man sich zwischen leeren Begriffen und Formeln (Hirngespinnsten) herum, von welchen in einer realen Wissenschaft kein Gebrauch gemacht werden kann. Reden wir von einem Naturstande des Menschen, so versetzen wir uns bloß in Gedanken in diesen Zustand, denn wir leben in der bürgerlichen Gesellschaft, und die Menschen leben überall und haben von jeher darin (wenn auch in sehr unvollkommenen, laxen und vagen Gesellschaften der Art) gelebt.

gelebt. Also wir nehmen den Naturstand bloß hypothetisch zum Behufe der systematischen Darstellung der menschlichen Rechte an. Soll nun der Naturstand so viel bedeuten, als *unwillkürlicher* Stand — ein Zustand, wo der Mensch seine natürlichen Bestimmungen noch durch gar keinen Akt seiner Willkür modifizirt hat — so ist dieser Stand ein offenkundiges Unding; denn Natur und Freyheit wirken in dem Menschen immer beyammen. Jede willkürliche Bewegung der Hand oder des Fusses ist eine Modifikation seines Zustandes durch Freyheit. Nach diesem Begriffe kann also der Mensch nie als im Naturlande befindlich gedacht werden, oder vielmehr, weil beyde Arten von Bestimmungen immer zugleich an dem Menschen angetroffen werden, er muß stets als in beyden Ständen zugleich befindlich gedacht werden, und die Frage, ob der Mensch aus dem Naturlande heraus, oder in denselben zurücktreten solle? hat gar keinen vernünftigen Sinn, sie ist im eigentlichen Verstande unsinnig.

Die Abstraktion, durch welche dieser Begriff vom Naturstande gebildet worden ist, ist also ganz willkürlich und zwecklos für die Wissenschaft des Rechts. Eben diess ist der Fall, wenn man unter dem natürlichen Stande des Menschen den *aufsergesellschaftlichen* versteht. Denkt man sich den Menschen außer aller Gesellschaft, völlig isolirt, so findet der Rechtsbegriff in Beziehung auf ihn gar keine Anwendung; denn vom Rechte kann nur die Rede seyn, wenn mehrere Vernunftwesen neben einander und auf einander wirken (14). Mithin könnte von Rechten des Menschen im Naturstande unter dieser Voraussetzung gar nicht die Rede seyn. Sobald aber der Mensch unter Menschen lebt, sobald steht er auch mit ihnen in gewissen geselligen Verbindungen, weil die Natur selbst die Existenz des Menschen an diese Verbindungen geknüpft hat. Jeder Mensch wurde geboren; er steht also schon durch die Geburt in einer geselligen Verbindung mit dem Menschen, der ihn gebar;

und dieser Mensch hätte ihn nicht gebären können, wenn er sich nicht vorher mit einem andern Menschen begattet, d. h. zu diesem Zwecke verbunden hätte. Der Mensch befindet sich also schon von Natur in dem gesellschaftlichen Stande, und der außergesellschaftliche Stand, den man sich unter dem Worte Naturstand denken wollte, würde kein *natürlicher* Zustand, sondern vielmehr ein *unnatürlicher* oder *widernatürlicher*, kein *ursprünglicher* (*originarius* — denn der Mensch ist gleich bey seinem Ursprunge ein Glied der häuslichen Gesellschaft) sondern ein *entstandener* (*adventitius* — nachdem nämlich der Mensch diese Gesellschaft verlassen hätte) seyn. Die Frage vom Aus- und Eintreten in Ansehung des Naturstandes hätte also wieder keinen Sinn, wenigstens nicht in *rechtlicher* Hinsicht. Mithin hat der Begriff des Naturstandes nur dann eine reale, für die Rechtswissenschaft brauchbare Bedeutung, wenn man darunter *einen dem bürgerlichen entgegengesetzten Zustand*

versteht. Denn der bürgerliche Stand ist ein gesellschaftliches Verhältniß der Menschen von besondrer Art, von welchem man um so leichter abstrahiren *kann*, da es von der Willkür des Menschen abhängig ist, indem ein Staat nur von Menschen errichtet werden kann, nicht aber von der Natur errichtet wird, mithin der Begriff von einem Zustande des Menschen außer dem Staate *realiter* möglich ist, und von welchem man auch in der Rechtswissenschaft abstrahiren *muss*, da eine auf Gemeinschaftlichkeit der Ausübung und Vertheidigung des Rechts abzweckende Gesellschaft gar nicht möglich wäre, wenn nicht dem Menschen schon *an sich*, d. h. außer dieser Gesellschaft gedacht Rechte zukämen, die ausgeübt und geschützt werden sollen. Diese Rechte können und müssen also abge sondert dargestellt werden in dem ersten Theile des angewandten Naturrechts, welcher das private Naturrecht heisst, damit man die rechtliche Möglichkeit und Nothwendigkeit eines Zustandes begreife, worin alles

Recht öffentlich ist, und mit Gewalt gehandhabt wird, als wovon der zweyte Theil des angewandten Naturrechts handelt.

Anmerkung 3.

Nach dieser Erörterung werden sich leicht folgende drey streitige Fragen über den Naturstand entscheiden lassen:

1.) Ist der Naturstand eine bloße *Fikzion*, oder etwas *Wirkliches*? — Ich antworte: Keins von Beyden, und Beydes zugleich, wie man es nehmen will. Wollte man etwa unter dem Naturstande ein *goldnes Zeitalter* verstehen, wo man

Sponte sua sine lege fidem rectumque colebat;

Poena metusque aberant, nec verba minacia fixo

Aere legebantur, nec supplex turba timebant

Iudicis ora sui, sed erant sine vindicta tuti;

So ist keine Frage, daß ein solcher Zustand eine bloße, und zwar poetische,

Fikzion sey. Man kann aber den Naturstand auch in einer andern Hinsicht eine, obwohl philosophische, Fikzion nennen. Man kann nämlich das Vermögen des Gemüths, aus dem Vorrathe seiner Vorstellungen neue Begriffe zu bilden, indem es mit Freyheit einige Vorstellungen, die sich als Merkmale auf einen gewissen Gegenstand beziehen, im Bewußtseyn verdunkelt, um von ihnen gänzlich zu abstrahiren, andre Vorstellungen hingegen lebendig macht, um sie mit einander zu kombiniren, die *philosophische Einbildungskraft* nennen. Die Dinge, deren Begriffe auf diese Art zu Stande kommen, können daher *Geschöpfe dieser Einbildungskraft* heißen; und von der Art ist auch der sogenannte *Naturstand* des Menschen, man mag das Wort im engen oder weitem oder weitesten Sinne nehmen, und es ist daher vergeblich und für die Wissenschaft ganz überflüssig, zu fragen, wenn und wo der Mensch im Naturstande sich befunden habe? Indessen ist doch jene Benennung des Naturstandes (Fik-

zation, Geschöpf der philosophischen Einbildungskraft) etwas uneigentlich. Eigentlich ist der Naturstand ein (nicht willkürlich, sondern zum Behufe der wissenschaftlichen Darstellung der menschlichen Rechte nothwendig) *durch Abstraktion geschaffener Begriff des Verstandes*. Da nun diejenigen Bestimmungen des Menschen, welche in dem Begriffe des Naturstandes vereinigt gedacht werden, nicht erdichtet sind, sondern an dem Menschen wirklich vorkommen: so kann man in dieser Hinsicht den Naturstand auch als etwas *Wirkliches* oder *Reales* betrachten. Daher sagt man auch *per analogiam*, daß ganze Völker oder Staaten, als moralische oder mystische Personen betrachtet, sich im Naturstande befinden, weil sie nicht wie die Bürger eines Staats unter einander in einer solchen Verbindung, wodurch gemeinschaftliche Ausübung ihrer Rechte unter dem Schutze einer Obergewalt möglich würde, stehen, sondern jeder Staat sein Recht durch sich selbst zu bestimmen und zu behaupten hat.

2.) Ist der Naturstand ein Zustand des *Friedens* oder des *Krieges* unter den Menschen? — Wenn nach einigen im Begriffe des Naturstandes bloß die Naturbestimmungen des Menschen, wieferne sie nicht durch Freyheit modifizirt sind, zusammengefaßt werden sollen; so können diese mit Recht sagen: »Der Naturstand sey ein Stand des vollkommenen Friedens, weil, sobald einer eine Feindseligkeit ausübt, der bloße Naturstand aufgehoben wird.« Feindseligkeiten, d. i. Verletzungen der Rechte, Beleidigungen sind nämlich ein Akt der Freyheit, mithin entstehen dadurch sowohl in dem Beleidiger als in dem Beleidigten Bestimmungen, die nicht von der bloßen Natur, sondern von der menschlichen Willkür herrühren; mithin ist der Stand der Beleidigung, eben so wie der Stand des erworbenen Eigenthums und der Verträge, ein willkürlicher, dem Naturstande, als einem unwillkürlichen, entgegengesetzter Stand. Allein wenn man dem Naturstande, wie es eigentlich seyn soll, nicht den

willkürlichen Stand überhaupt, sondern den gesellschaftlichen, und zwar den bürgerlich - gesellschaftlichen entgegengesetzt: so *kann* in demselben nicht bloß Krieg stattfinden, sondern er *muss* sogar stattfinden, d. h. der Krieg kann nicht ausbleiben, so daß, wenn auch die Menschen nicht stets im Kriege mit einander begriffen wären, sie doch stets (wie die Völker oder Staaten) dazu gerüstet seyn, und einander damit bedrohen würden. Denn da im Naturstande die Sphäre des äußern Freyheitsgebrauchs eines Jeden durch einen Jeden selbst bestimmt und behauptet werden muß: so kann es nicht fehlen, daß die Grenzen dieser Sphären in einander laufen und einander stets Abbruch thun werden. Wird nun das Recht dadurch streitig, so ist natürlich ein Jeder Richter in seiner eignen Sache, weil keine äußere das Recht handhabende (bestimmende und schützende) Gerechtigkeit da ist, die einen rechtskräftigen Ausspruch zur Entscheidung und Beylegung des Streits zu thun befugt wäre.

Ein oder beyde Theile müssen also entweder ihre Rechtsansprüche aufgeben, oder, weil Niemand dazu rechtlich verbunden ist, sie mit Gewalt durchsetzen, d. h. Krieg führen. Das Recht hat also überall in einem solchen Stande keine Sicherheit; Keiner giebt sie dem Andern, und Keiner empfängt sie vom Andern; sie müssen also stets zum Kriege gerüstet seyn und einander damit wechselseitig bedrohen, wenn auch hin und wieder eine Ausgleichung durch Güte stattfinden sollte, wobey alsdann vom Rechte gar nicht mehr die Frage, wegen der Zukunft aber, wie lange diese Güte wirksam seyn werde, ebenfalls keine Sicherheit ist. Einen solchen Zustand nun kann man mit Recht einen *Stand des Kriegs* nennen, und folglich hat der Hobbefische Satz: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* seine Richtigkeit, wenn man auch nicht, wie ein neuerer Rechtslehrer vorschlägt, statt *bellum*, lesen will *status belli*. Denn zum Kriege stets gerüstet seyn und einander stets mit Kriege bedrohen ist im

Urtheile der Vernunft so gut als wirklicher Krieg, in manchen Fällen aber vielleicht noch schlimmer als dieser, weil man doch hoffen kann, durch diesen seinen Feind in einen Zustand der Ohnmacht zu verletzen, wo es ihm physisch unmöglich ist, unsre Rechte weiter zu verletzen, wenn er auch den bösen Willen dazu immerfort behalten sollte. — Hiermit ist denn auch

3.) die Frage entschieden: ob der Mensch *aus dem Naturstande heraus gehen* solle? Diese Frage hat jedoch eine Zweydeutigkeit. Das *Sollen* kann nämlich in ethischer und juridischer Bedeutung genommen werden, mithin entweder eine *Tugend* - (Gewissens-) *Pflicht*, oder eine *Rechts* - (Zwangs-) *Pflicht* andeuten. Dafs der Mensch ethisch verbunden sey, einen solchen Zustand beständiger Feindseligkeit zu verlassen, ist keinem Zweifel unterworfen, da die Ethik sogar feindselige Gefinnungen verbietet, mithin um so mehr gebietet, sich der bürgerlichen Zucht und

Ordnung zu unterwerfen, damit aller äußern Gewaltthätigkeit vorgebeugt, und das Recht überall gehandhabt werde. Da aber hier überhaupt vom Rechte die Rede ist, so hat jene Frage eigentlich diesen Sinn: Ob der Mensch von Andern seines Gleichen *physisch genöthigt* werden dürfe, mit ihnen in eine bürgerliche Verfassung zu treten. Wenn nun das Rechtsgesetz den Imperativ in sich schließt: *Du sollst deinen äußern Freyheitsgebrauch auf die Bedingung beschränken, dass dabey der äußere Freyheitsgebrauch jedes andern Vernunftwesens neben dir bestehen kann (22)*: so gebietet dasselbe eben dadurch auch, in eine bürgerliche Verfassung zu treten, mithin den Naturstand zu verlassen. Denn dieser Zustand, als ein Zustand des beständigen (entweder angedrohten oder geführten) Krieges, ist ein *rechtloser* Zustand, wo niemand *Sicherheit* wegen seiner Rechte hat. Indem ich einseitig bestimme, wie weit mein äußerer Freyheitsgebrauch gehen solle, mache ich mir zugleich an, einsei-

tig zu bestimmen, wie weit der äußere
 Freyheitsgebrauch aller Ubrigen gehen
 solle, denn die Freyheitsphären vernünf-
 tiger Wesen beschränken sich wechselsei-
 tig. So wie ich die Meinige erweitere
 (z. B. dadurch, daß ich einen äußern
 Gegenstand in Besitz nehme) beschränke
 ich die aller Andern (indem sie von dem
 Gebrauche dieses Gegenstandes forthin
 ausgeschlossen seyn sollen). Durch jene
 Anmaßung aber thue ich schon ihrem
 Rechte Abbruch; denn sie haben in dem
 Zustande, wo wir uns der Voraussetzung
 nach befinden, eben sowohl als ich das
 Recht, ihre Freyheitsphäre selbst zu be-
 stimmen. Sie können mich also zwingen,
 daß ich meine Freyheitsphäre nicht ein-
 seitig, sondern gemeinschaftlich mit ihnen
 bestimme, d. h. daß ich mit ihnen in ei-
 ne Verfassung trete, wo durch den ge-
 meinsamen Willen der Umfang der Rech-
 te eines Jeden bestimmt, und diese Rech-
 te von Allen anerkannt und eben da-
 durch in Sicherheit gestellt oder garantirt
 werden, indem in dieser Verfassung es

heißt: *Alle für Einen, und Einer für Alle*, mithin, wenn Einer die ihm durch den gemeinsamen Willen bestimmte Sphäre überschreitet und in die Sphäre eines Andern eingreift, (welches ihm vermöge seiner physischen Überlegenheit über den Einzelnen vielleicht wohl möglich wäre, ohne daß der Andre es hindern könnte) die übrigen Alle sich als Mitbeleidigte betrachten, (weil der gemeinsame Wille, der die Sphäre des Beleidigers sowohl als des unmittelbar Beleidigten bestimmte, und den zu respektiren jener sich anheischig gemacht hatte, nicht respektirt worden ist) folglich durch ihre vereinigte und darum allemal überlegne Kraft den Beleidiger in seine Gränzen zurückweisen und so das Recht des Beleidigten sowohl, als ihr eignes Recht als Mitbeleidigte schützen. Diese Verfassung nun ist der *bürgerliche Stand*; und folglich ist es nicht bloß überhaupt Pflicht, sondern *Rechts- oder Zwangspflicht*, den Naturstand zu verlassen und in jenen Stand zu treten. Dadurch unterscheidet sich nun dieser

gesellschaftliche Stand von jedem andern gesellschaftlichen Stande wesentlich. Es kann Pflicht seyn, in diese oder jene Gesellschaft unter den Menschen (z. B. die eheliche, kirchliche u. s. w.) zu treten; aber es darf niemand dazu gezwungen werden, sondern man muß es seinem Gewissen überlassen. Aber in die bürgerliche Gesellschaft muß er treten, weil in und durch diese überhaupt erst das Recht unter den Menschen realisirbar ist. Wer nicht in dieselbe treten, der bürgerlichen Zucht und Ordnung sich nicht unterwerfen will, erklärt, daß er überhaupt das Recht der Menschen nicht respektiren wolle, und wird eben dadurch selbst völlig rechtlos, braucht also auch nicht mehr unter den Menschen geduldet zu werden. Der Zwang hat in diesem Falle gar keine rechtlichen Schranken, weil der, welcher das Recht der Menschen überhaupt gar nicht anerkennen und realisiren lassen will, selbst sich aller Rechtsansprüche gegen Andre begiebt. Er macht *sich selbst rechtlos*, weil er in einem

rechtlosen Zustände beharren will. — Der gegenseitige Satz, daß der Mensch, um seine Bestimmung zu erreichen, in den Naturstand zurückkehren müsse, bedarf nach dieser Erörterung keiner besondern Widerlegung, wiewohl sich gegen diese Behauptung noch eine Menge von andern Gründen anführen lassen, die aber keine Rechtsgründe sind, und darum nicht hieher gehören.

40.

Das *private Naturrecht* zerfällt wieder in das *absolute* und *hypothetische Naturrecht*. Jenes stellt die Rechtsgesetze auf in Beziehung auf den *absoluten* — dieses in Beziehung auf den *hypothetischen Naturstand* des Menschen. Jenes kann auch das *aufsergesellschaftliche*, dieses das *gesellschaftliche Privatrecht* heißen.

Der Mensch im Naturstande wird nicht als *isolirt*, d. i. von aller menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen gedacht; dann hätte für ihn der Rechtsbegriff gar keine Bedeutung und Anwendung. Er lebt als ein sinnlich - vernünftiges Wesen unter Menschen als eben solchen Wesen, handelt neben ihnen, mit ihnen und auf sie, und hat in dieser Rücksicht Rechte und Pflichten in Beziehung auf sie. Aber sein Verhältniß zu ihnen kann gedacht werden als auf eine doppelte Art bestimmt. Entweder er steht mit ihnen in keiner dauernden auf die gemeinschaftliche Realisirung gewisser Zwecke sich beziehenden, d. h. (im eigentlichen Sinne) gesellschaftlichen Verbindung, oder er steht in einer solchen. Im ersten Falle heißt sein Naturstand *absolut*, im zweyten *hypothetisch* oder *relativ*, weil er hier im bestimmten Verhältnissen zu andern Menschen steht, von welchen als Bedingungen die besondern Rechte und Pflichten dieses Standes abhängig sind. Jenen könnte man daher auch den

aussergesellschaftlichen, diesen den *gesellschaftlichen* Naturstand nennen. Das private Naturrecht kann also ebenfalls in das *absolute* oder *aussergesellschaftliche* und *hypothetische* oder *gesellschaftliche* eingetheilt werden, je nachdem es in Beziehung auf den einen oder den andern Stand Rechtsgesetze aufstellt.

Anmerkung.

Die weitere Zerlegung dieser Theile des Naturrechts in ihre einzelnen Abschnitte kann hier übergangen werden, wo es uns nur um einen allgemeinen systematischen Abriss der Haupttheile zu thun war. Man sieht aber leicht ein, daß in dem *absoluten Privatrechte* die Rechtsgesetze in Ansehung des *natürlichen und erworbenen Eigenthums*, in Ansehung der *Verträge überhaupt*, und in Ansehung der *Beleidigungen*, im *hypothetischen Privatrechte* aber die Rechtsgesetze in Ansehung des gesellschaftlichen Verhältnisses zwischen den *Gliedern einer voll-*

ständigen Familie (nämlich *Ehegatten, Eltern und Kindern, Herrn und Dienern*) und den *Gliedern einer Kirche* aufgestellt werden müssen. Nur muß man sich hüten, in die Darstellung dieser Rechtsgefetze, besonders der von der letzten Art, welche sich auf gesellschaftliche Verhältnisse beziehen, nichts von dem einzumischen, was der Staat, wieferne diese Verhältnisse zwischen seinen Bürgern stattfinden, und er also dieselben unter seine Aufsicht und seinen Schutz zu nehmen hat, in rechtlicher Hinsicht thun kann und soll; denn dies gehört in das öffentliche Recht, und zwar in denjenigen Abschnitt desselben, wo von der Zivil- und Polizeygesetzgebung die Rede ist.

Das *öffentliche Naturrecht* zerfällt ebenfalls in das *absolute* und *hypothetische öffentliche Recht*. Jenes stellt die Rechtsgesetze auf in Beziehung auf den *Staat selbst* — dieses in Beziehung auf das Verhältniß *der Staaten gegen einander*. Jenes kann daher auch schlechthin das *natürliche Staatsrecht*, dieses das *natürliche Völkerrecht* heißen.

Die bürgerliche Gesellschaft unterscheidet sich dadurch wesentlich von allen andern gesellschaftlichen Verbindungen der Menschen, daß sie im strengsten Sinne ein *juridisches gemeines Wesen*, d. h. eine auf die Realisirung des Rechtes selbst abzweckende Gesellschaft ist. Durch sie wird dem Rechtsbegriffe unter den Menschen erst Effekt verschafft, indem ihrer Konstitution zufolge der Berechtigte

allemal der Stärkere ist, da hingegen im
 Naturstande Recht und Kraft (Dürfen
 und Können) in umgekehrtem Verhält-
 nisse stehen können. Darum ist sie allein
 eine *Zwangsgesellschaft*, d. h. es kann
 jeder gezwungen werden, entweder in
 diese Gesellschaft zu treten, oder die Ge-
 sellschaft der Menschen überhaupt zu mei-
 den. Alle übrigen Gesellschaften aber
 sind *freye Gesellschaften*, d. h. es muß
 der Willkür eines Jeden überlassen blei-
 ben, ob er in dieselben treten will. Da-
 her können diese Gesellschaften auch als
 im Naturstande stattfindend gedacht wer-
 den, ob gleich in der bürgerlichen Ge-
 sellschaft ihre Rechte, so wie die Rechte
 jedes Einzelnen, erst Sicherheit und
 Schutz durch äußere Garantie erhalten.
 Daher gehört auch die Theorie dieser
 Rechte in das Privatrecht; denn diese
 gesellschaftlichen Verhältnisse, so weit sie
 auch ausgebreitet seyn möchten (wie z.
 B. die kirchlichen), sind immer nur Pri-
 vatverhältnisse, und bleiben daher der
 öffentlichen Gewalt im Staate unterwor-

fen. Sobald aber der Mensch *Bürger* ist, sobald hat er einen öffentlichen Charakter angenommen, weil er für alle Mitbürger ist, so wie alle Mitbürger für ihn sind; er ist Glied eines *organisirten* Ganzen geworden. Die naturrechtliche Theorie dieses Ganzen nun macht den ersten und wichtigsten Theil des öffentlichen Rechts aus (ja man kann hinzufügen, des gesammten Naturrechts, weil dieses ohne jenen Theil in sich selbst keine Haltung und Vollendung haben würde, und die vorhergehenden Theile gleichsam nur die Einleitung zu diesem ausmachen) — und heißt das *natürliche Staatsrecht*, worin also die Rechtsgesetze in Beziehung auf die bürgerliche Gesellschaft an und für sich betrachtet als ein von und aus Menschen organisirtes auf die Realisirung des Rechts unter diesen Menschen abzweckendes Ganze aufgestellt werden. Da aber der Erfahrung zufolge mehrere gemeine Wesen der Art, als moralische oder mystische Personen, neben einander existiren, welche von einander völlig unab-

hängig sind, mithin in einer Art von Naturstande leben: so muß im öffentlichen Rechte auch noch untersucht werden, auf welche Weise dem Rechtsbegriffe auch unter diesen Staaten in ihrem gegenseitigen Verhältnisse Effekt zu verschaffen sey, damit die Rechte der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht bloß von innen, sondern auch von außen Sicherheit haben, und so das Recht unter den Menschen durchgängig respektirt werde. Dieser Theil des öffentlichen Rechts heist daher das *natürliche* (Staaten - oder nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche) *Völkerrecht*. Wieferne das Staatsrecht ein *absolutes*, das Staatenrecht aber ein *hypothetisches* öffentliches Recht genannt werden könne, erhellet aus der Erklärung der Begriffe von Beyden von selbst. Der *Staatenbund* nämlich, auf dessen Konstituierung das Völkerrecht abzweckt, um das obige Problem zu lösen, ist eine Art von gesellschaftlichem Verhältnisse der Staaten unter einander als Personen; und

so kann *per analogiam* der Unterscheidungscharakter der beyden Theile des Privatrechts auch auf das öffentliche Recht, um die Einheit des Ganzen zu übersehen, übergetragen werden.

Anmerkung.

Das *Weltbürgerrecht*, welches man in den neuesten Zeiten als einen besondern Theil des öffentlichen Rechts aufgeführt hat, ist eigentlich nur ein Theil des Völkerrechts, oder vielmehr eine einzelne Aufgabe desselben, die an sich wichtig genug ist, aber nicht unter einem eigenen Titel, gleich als machte sie ein abgefondertes Stück des Ganzen aus, aufgeführt zu werden verdient. Übrigens hat man das Völkerrecht selbst, oder wohl gar das ganze Naturrecht, nicht ganz unschicklich *jus belli ac pacis* genannt. Denn Völker leben im Naturlande, wie einzelne Menschen, in einem Stande des (geführten oder angedroheten) *Kriegs*. So wie nun diese durch Errichtung

tung

tung einer Bürgergesellschaft in den Stand des *Friedens* übergehen sollen, so sollen es auch jene durch Errichtung eines Völkerbundes, damit der *Friede* auf Erden nicht bloß provisorisch, sondern peremptorisch, nicht bloß verbaliter *ewig*, sondern auch realiter *ewig* geschlossen werde. Wer diese Forderung als gutmüthige Schwärmerey belächeln kann, der sollte fortan gar nicht mehr von Recht und Pflicht reden! Denn obgleich der sogenannte *ewige Friede* unter den Völkern nie wirklich abgeschlossen werden möchte, weil er ein Ideal der Vernunft ist, dem man sich wohl allmählig annähern, das man aber wegen einer Menge von Hindernissen, die aus gewissen empirischen Bedingungen des Zustandes der Menschen und der Völker hervorgehen, nie erreichen kann: so bleibt doch die Forderung der Vernunft immer und ewig in ihrer Gültigkeit: Es soll kein Krieg seyn, weil der Krieg das heilige Recht dem Zufalle und der Willkür Preis giebt. Die Völker,

wenn sie Frieden nach einem geführten Kriege schliessen, erkennen auch diese Forderung der Vernunft an, indem sie ihren Frieden immer auf ewig schliessen, ob sie gleich nie Wort halten. Man darf daher den Philosophen, der die Bedingungen des ewigen Friedens aufsucht, wegen eines solchen Projekts zum ewigen Frieden nicht als einen Träumer verlachen, woferne man nicht alle Ideen von Recht und Pflicht als Schimären der Vernunft bspötteln und so die ganze Würde des Menschen mit einem Schlage zernichten will. Was aber die hochgepriesenen Vorthteile des Kriegs betrifft, so weiß ich nicht, ob diese von den Nachtheilen nicht weit überwogen werden dürften.

Ende des ersten Bandes.

Krug, Wilhelm Traugott, 1770-1842

Aphorismen zur Philosophie des Rechts

Bd.: Erster Band

Leipzig 1800

Ph.pr. 715 sb-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10137049-8

VD18 90535197